ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.º 138 JULIO - SEPTIEMBRE VOL. 36

1961

SUMARIO

Págs.

SALAVERRI, JOAQUÍN, *Algunos problemas sobre Metodología Teológica* ... 283

SAGÜÉS, JOSÉ, *Alcance de la Expresión «pecado colectivo»* 303

FRANCO, RICARDO, *Un nuevo contricionismo* 323

ELORDUY, E.: *La Teología de la Alianza y la Escritura* 335

BIBLIOGRAFIA

I. RECENSIONES: EICHENSEER, C., *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus.* — GORDILLO, M., *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata. Commentatio historica. I. Ab ortu Nestorianismi usque ad expugnationem Constantinopoleos.*—MURPHY, J. L., *The notion of Tradition in John Driedo.*—*La potestad de la Iglesia.*—MONDEN, L., *Le miracle, signe de salut.*—RAHNER, K., *Marie mère du Seigneur. Méditations théologiques.*—BELLINI, A., *Il movimento ecumenico.*—RÁBANOS, R., *Propedéutica Bíblica.*—LA BONNARDIÈRE, A.-M., *Biblia Augustiniana A. T., II. Livres historiques.*—SHEEN, FULTON J., *Vida de Cristo.*—HITZ, PAUL, C. SS. R., *Pregón Misionero del Evangelio.*—IORIO, TH. A., *Supplementum totius operis theologiae moralis editae in 3 voll. ann. 1953-54.*—IDEM, *Casus conscientiae circa V praeceptum decalogi, excommunicationem, contractus, sacramenta.*—ALCALÁ GALVE, A., *Medicina y moral en los discursos de Pío XII.*—MARCHESI, F., *Summula Iuris Publici Ecclesiastici.* Ed. 2.ª.—ALFONSO M. DE LIGUORI, *Opere ascetiche.*—ALBERTI MAGNI, *Opera omnia,* t. 16, pars 1 *Metaphysica, libri quinque priores.* Ed. B. Geyer.—FELLERMEIER, J., *Compendio de Sociología Católica.*—TERESA DE JESÚS, SANTA, *Obras completas. Nueva revisión del texto original con notas críticas.* III. *Epistolario. Memoriales. Letras recibidas. Dichos.*—ROBERTO DI S. TERESA DI G. B., *Profillo della Dottrina Spirituale.*—BLANCO PIÑÁN, S., *Alégrate por los hijos. Pío XII a las madres de familia.*—*Año Cristiano* [Vidas de Santos], 4 tomos de la B. A. C.—LESAGE, G., *Vers une haute Perfection.*—EGAÑA, A. DE, *La Teoría del Regio Vicariato Español en las Indias.*—RIDDER, B., *Historia de la Iglesia Católica.* Trad. del alemán—IGNACE, SAINT, *Lettres.* Traduit. et comm. par Gervais Dumeige, S. I.—ORBE, A., *Hacia la primera Teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos,* t. 1/1 y 2.—GONZÁLEZ H., L., *El primer tiempo de elección según San Ignacio.*—LÓPEZ DE MATURANA, MARG. M.ª, *Viaje alrededor del mundo,* 4.ª edición 377

II. NOTAS BIBLIOGRAFICAS 401

CRONICA

El Segundo Congreso Nacional de Religiosos Españoles. Madrid, 3-8 abril 1961, por JOSÉ BOZAL.—Necrología, *Dom Buenaventura Ubach,* por DOM R. DÍAZ-CARBONELL. *P. Pablo Galtier,* por M. Q. 405

LIBROS RECIBIDOS 421

DEPOSITO LEGAL: M. 1434-1958

RAYCAR, S. A. Impresores. Madrid

Algunos problemas sobre Metodología Teológica [1]

Sobre esta materia se ha escrito bastante en lo que llevamos del siglo XX. Me ahorran reseñar esa bibliografía los eruditos trabajos del Padre B. M. Xiberta, O. Carm., y del Sacerdote D. Carlos Colombo [2]. Prescindimos de la problemática relativa al método de Teología Fundamental, y restringimos nuestra encuesta al método propio de la Teología Dogmática, por creer que sus problemas son de interés más universal y más vital en la ciencia sagrada de nuestros días.

1. Algunos autores reducen a tres las orientaciones metodológicas prevalentes hacia fines del siglo XIX: *La polémica, la especulativa* y *la documental.* a) *La orientación polémica* pretende ante todo defender la doctrina católica en contra de las impugnaciones de los no-católicos. Para ello formula sus tesis, tomándolas de las definiciones del Magisterio eclesiástico, y procura comprobarlas con autoridades de la Escritura y de la Tradición, aunque no se preocupa de depurarlas críticamente. Los errores, que es necesario combatir, son los que determinan los temas que se eligen del depósito revelado; y la índole polémica o apologética de la exposición conduce a proponer las autoridades de la Escritura y de la Tradición con criterio racional y prescindiendo de la interpretación del Magisterio, que no es admitido por los acatólicos.

---

[1] Publicamos esta comunicación tal y como fue presentada a deliberación el 5 de abril de 1961, en una reunión particular de teólogos.

[2] B. M. XIBERTA, O. CARM., *Introductio in Sacram Theologiam,* Madrid, 1949; CARLO COLOMBO, *La Metodologia e la sistemazione teologica: Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica,* Milán, 1957. Una seleccionada bibliografía sobre la materia puede verse en nuestro trabajo: *Valoración teológica de las Actas del Concilio Vaticano;* en las notas 1-13: Divinitas 4 (1960) pp. 204-207. Particularmente recomendable, como luminosa, sugerente y comprensiva, nos parece la visión de conjunto que en el mencionado trabajo nos ofrece don Carlo Colombo. Con ella se podrá suplir lo que, por el imperativo de la brevedad, hemos tenido que omitir en nuestra ponencia.

De esta orientación proceden las observaciones, que a veces se leen en los manuales, «esta tesis se prueba por sola la Escritura, o se prueba por la Escritura ayudada por la Tradición», como si no fuera verdaderamente argumento teológico de Escritura el que se deduce de ella iluminada por la divina Tradición.

b) *La orientación especulativa* aspira sobre todo a deducir y sistematizar las conclusiones teológicas deducidas mediante un legítimo raciocinio. Es la llamada «scientia conclusionum», que considera la investigación del dato revelado, no como el objeto propio, sino más bien como el presupuesto del quehacer teológico, y equipara, tal vez demasiado, las verdades reveladas a los principios de la Metafísica aristotélica, sin advertir lo bastante a que los principios de la revelación no son de suyo evidentes y se han de entender en sentido analógico.

c) *La orientación documental,* de la que suelen citarse como principales representantes a Franzelin y Scheeben, conserva lo que cree necesario de las orientaciones polémica y especulativa, pero ante todo y sobre todo aspira a investigar y exponer positivamente el contenido del depósito revelado, atribuyendo a sus verdades la importancia jerárquica que tienen en las mismas fuentes de la divina revelación.

Ocurre preguntar, ¿están adecuadamente reducidas a esas tres las orientaciones metodológicas prevalentes en la Teología de fines del siglo XIX? ¿Están además exactamente descritas las tres orientaciones mencionadas?

Se advierte también, que las orientaciones polémica y especulativa perdieron interés a fines del siglo XIX, por haber disminuido notablemente la combatividad del Protestantismo, y sobre todo por el gran florecimiento, en los campos católico y no-católico, de los estudios genuinamente históricos y del sentido de la crítica, inherente a ellos, que se comenzaron a aplicar con fruto a la investigación de las mismas fuentes de la revelación. ¿Es plenamente aceptable y exacta esta última observación?

2. *A principios del siglo XX,* observan los tratadistas de metodología teológica, se planteó agudamente el problema de la «*reforma de la Teología*», con el fin de dotarla de un método científico, que satisfaciese a las nuevas exigencias del progreso cultural humano y aprovechase los notables resultados e indiscutibles de la investigación y crítica históricas. Ante ese propósito, noble, pero arriesgado, nos dicen que surgieron y se manifestaron tres tendencias principales: *La conservadora, la extremista* y *la intermedia.*

a) *La tendencia conservadora* propugnó, que se debía mantener a todo trance el método escolástico en toda su pureza, volviendo sin reservas al método de la Suma de Sto. Tomás, con sola una variante o un accidental perfeccionamiento, consistente en que la parte positiva

no se redujese a un mero elenco de textos de Escritura y Tradición, sino que se valorasen mejor críticamente en cuanto a su autenticidad y a su sentido [3].

b) *La tendencia extremista* pretendió, que se redujera la Teología a un estudio de Historia de los Dogmas o a una pura Teología histórica, con sus dos secciones de bíblica y patrística, en la que se expusiese con el mayor rigor científico, el pensamiento de los autores inspirados y de los Padres más representativos, con método puramente positivo e histórico, renunciando a toda especulación escolástica, como producto de épocas ya superadas, y a toda tutela del Magisterio, para que fuese manifiesta a todos, aun a los acatólicos, la pureza de su carácter científico [4].

c) *La tendencia intermedia* propuso, que se distinguiesen dos estadios o fases en el estudio de la Teología. En el primero, con método genuinamente escolástico, aunque valorando convenientemente con una sana crítica histórica las pruebas positivas, se expusiese la síntesis del saber teológico con la amplitud que se juzgase ser necesaria o conveniente a todo Sacerdote. El segundo, con método científico puro y apropiado a las distintas disciplinas teológicas, pero orientado por el sentir superior de la Iglesia, se fomentase una formación teológica especializada, genuinamente positiva o histórica, ordenada sobre todo a la ulterior preparación de los que se habrán de dedicar a la profesión de docentes, escritores o investigadores de Teología. Esta tercera solución, alabada ya en general por León XIII [5], parece coincidir con la recomendada por San Pío X en la Encíclica «Pascendi» [6], y es la que unos años más

---

[3] Esta tendencia se escudaba sobre todo con las insistentes e inequívocas recomendaciones que los Sumos Pontífices León XIII y Pío X hicieron de la Escolástica en general y particularmente de Santo Tomás de Aquino.

[4] A los autores de esta tendencia los animaba, además, la intención plausible de lograr que el estudio de la Teología católica interesase a los eruditos no-católicos, sobre todo Protestantes, que seguían ese método en sus trabajos y aborrecían a la Escolástica.

[5] LEÓN XIII, *Encycl.* «*Depuis le jour*»: «Il faut que les études des aspirants au sacerdoce demeurent fideles aux méthodes traditionnelles des siècles passés. Ce sont elles qui ont formé les hommes éminents dont l'Eglise de France est fière à si juste titre, les Pétau, les Thomassin, les Mabillon et tant d'autres... Or, c'est l'étude des belles lettres qui les a rendus capables de composer des ouvrages vraiment dignes de passer à la posterité et qui contribuent encore de nos jours à la défense et à la diffusion de la vérité révélé»: ASS 32 (1899) 197. Nótese que recomienda a Pétau y Thomassin, los insignes precursores de la Teología positiva.

[6] Pío X, *Encycl.* «*Pascendi*»: «Theologiae studium, Venerabiles Fratres, quanta potestis ope provehite, ut clerici e Seminariis egredientes praeclara illius existimatione magnoque amore imbuantur, illudque semper pro deliciis habeant... Addimus heic, eos etiam Nobis laude dignos videri, qui incolumi reverentia erga Traditionem et Patres et ecclesiasticum Magisterium, sapienti iudicio catholicisque usi normis (quod non aeque omnibus accidit) Theologiam

tarde el Padre Fernando Cavallerá fundamentó y razonó científicamente en sus sobrios y bien ponderados trabajos [7].

De esta suerte, a principios del siglo XX, todos coincidían en reconocer la conveniencia de incorporar o añadir a la Teología, en mayor o menor grado, la investigación positiva exegético-histórica, y se obtuvieron obras, escritas por católicos, de muy elevado valor científico, como lo fueron, entre otras, las bien conocidas de Batiffol, Lagrange, Prat y Lebreton.

No sé si coincidirán todos en aceptar, que están bien reducidas a las tres mencionadas las tendencias de reforma de la Teología, que principalmente se manifestaron a los comienzos del siglo XX. Si algún aspecto esencial fuera necesario añadir o quitar a esa clasificación de los metodólogos, agradeceríamos que se manifestase y razonase oportunamente.

3. Sobre las obras de Teología positiva, a que acabamos de referirnos, nos advierten los autores de metodología, que se planteó el problema acerca de cual debiera ser su índole propia y característica, y se dividieron los pareceres, que tal vez se pudieran reducir a tres direcciones: *La puritanista, le da la norma negativa* y *la de la norma constitutiva.*

a) *La dirección puritanista* era la más extrema. Defendía que la índole propia de las obras de Teología positiva debiera ser estricta y exclusivamente exegético-histórica, sin mistificaciones de otro orden, como serían, por ejemplo, las orientaciones del Magisterio de la Iglesia. Ni había por qué arredrarse ante la posibilidad de que para un católico fuera verdadero dogmáticamente lo que resultaba ser falso históricamente o viceversa, dado que todo saber humano es por necesidad parcial y relativo, y debe hallarse constantemente sujeto a revisión y corrección, conforme a la teoría modernista de *la verdad relativa,* que rechaza la Iglesia [8].

b) *La dirección de la norma negativa* es la de aquellos, que queriendo a todo trance mantener el criterio de la pureza crítico-histórica en el método de la Teología positiva, y no pudiendo admitir el error de la verdad relativa, defendieron que el sentir de la Iglesia y las definiciones del Magisterio podrían aceptarse solamente *como norma*

---

positivam, mutuato a veri nominis Historia lumine, collustrare studeant. Maior profecto quam antehac positivae Theologiae ratio est habenda: id tamen sic fiat, ut nihil Scholastica detrimenti capiat, iique reprehendantur, utpote qui Modernistarum rem gerunt, quicumque Positivam sic extollunt ut Scholasticam Theologiam despicere videantur»: ASS 40 (1907) 640.

[7] F. CAVALLERA, S. J., *La théologie historique:* BullLittEcc 11 (1910) 126-134; *La théologie positive:* BullLittEcc 26 (1925) 20-42.

[8] *Decreto «Lamentabili»*: DENZ. nn. 2003, 2023, 2024, 2058, 2061-2065; et in *Encycl. «Pascendi»:* DENZ. nn. 2080, 2084, 2094, 21041, etc.

extrínseca y negativa, en orden a comprobar la validez de los resultados científicos puramente exegético-históricos de la investigación positiva.

c) *La dirección de la norma constitutiva* la defendieron los autores de verdadera solera teológica. Observaron, que siendo las fuentes positivas de la Teología una manifestación histórica concreta y determinada de la fe y predicación vivientes de la Iglesia, debían interpretarse según esta su índole esencial y característica; y por consiguiente el sentir de la Iglesia y su Magisterio viviente tenían que ser necesariamente *la norma intrínseca y constitutiva* de su interpretación también histórica. Añadieron, que sin esa norma, el método puramente exegético-histórico es incapaz de llegar al verdadero e integral sentido que, bajo la acción vital del Espíritu Santo, se mantiene perennemente vivo en la fe y predicación constante de la Iglesia.

Sería de gran interés anotar, si alguna dirección, reformadora de la Teología, sustancialmente distinta de las ya mencionadas, se manifestó en los autores de entonces. De todos modos, la que describimos en tercer lugar es la más digna de consideración, y se debe sobre todo a los trabajos de Gardeil, Bainvel, Durst y otros [9].

4. Merced a los esfuerzos sobre todo de *la dirección* que hemos mencionado en tercer lugar, creo que se llegó a los resultados muy apreciables de distinguir la *Teología positiva* de las otras disciplinas afines, de determinar mejor el *método* llamado *regresivo,* y de explicar mejor la *unidad de la ciencia teológica.*

a) *La distinción de la Teología positiva* con relación a otras disciplinas afines, cuales son principalmente la Historia de los dogmas y la Teología histórica propiamente dicha, tanto bíblica como patrística, merece en mi sentir destacarse. Se reconoció en primer lugar el valor y utilidad de la Historia de los dogmas, de la Historia de la Teología, y de la Teología puramente histórica en sus múltiples variedades. Se utilizaron con provecho las obras más notables de los no-católicos, escritas con ese criterio. Pero se reconoció, que en cuanto tales no eran más que disciplinas científicas auxiliares y previas de la verdadera Teología. *La Teología positiva* propiamente dicha es la que, orientada por el Magisterio viviente del presente y del pasado y mediante el análisis exegético-crítico-histórico de los indicios documentales bíblicos, patrísticos, litúrgicos, etc., llega a conocer el depósito de la divina revelación tal como existe, se conserva y fructifica vitalmente, bajo la acción sobrenatural del divino Espíritu, en el pensamiento cristiano desde los Apóstoles hasta nuestros días. Esta es *Teología* propiamente dicha, por

---

[9] A. GARDEIL, O. P., *Le donné révélé et la Théologie, Paris,* 1910; J. V. BAINVEL, S. J., *Comment enseigner la Théologie:* Etud 117 (1908) 83-95; B. DURST, *Zur theologischen Methode:* TheolRev 26 (1927) 297-313, 361-372.

ir iluminada por la fe y estar orientada por el Magisterio, y es *positiva*, por ser el conocimiento documental de la revelación divina en sus propias fuentes y en las fases históricas de su origen, conservación y asimilación por el pensamiento cristiano.

b) *El método llamado regresivo*, apropiado a la Teología positiva propiamente dicha, es el que partiendo del Magisterio actual y a través del Magisterio del pasado, se esfuerza por llegar con seguridad a las mismas fuentes de la revelación divina, según el criterio fundamental común a todas las ciencias, que es, partir de lo mejor conocido para llegar a comprender en lo posible lo menos accesible. Este método de Teología positiva supone en sus propugnadores el concepto estricto de la Teología en cuanto *scientia fidei*, como convienen todos en llamarla. Pero advierten, que es *scientia fidei*, no sólo por razón de su objeto material, el *obiectum fidei* o el dato revelado; sino más bien y sobre todo es *scientia fidei* por el principio de su conocimiento, que es la razón iluminada por la fe, y por la norma suprema que la orienta, que es el Magisterio asistido por el divino Espíritu.

Anotemos que estos resultados sobre la noción de Teología positiva, sobre su dependencia del Magisterio, sobre la subordinación del saber histórico al conocimiento teológico en la investigación del depósito revelado, y sobre el método llamado regresivo, son frutos preciosos que parecen haber sido aplicados por la Iglesia en la Bula definitoria de la Asunción, y los hallamos confirmados en la Encíclica «Humani generis» [10].

c) *La unidad de la ciencia teológica* en el siglo XIII se buscaba en aquello en que confluía y desembocaba el estudio de sus dos objetos materiales, que eran los principios inconcusos de la razón natural en

---

[10] «Verum quoque est, theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes: eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina 'Traditione', sive explicite sive implicite inveniantur. Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut nunquam reapse exhauriatur... Sed hac de causa Theologia etiam positiva, quam dicunt, scientiae dumtaxat historicae aequari nequit. Una enim cum sacris huiusmodi fontibus Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit, ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei deposito nonnisi obscure ac velut implicite continentur. Quod quidem depositum nec singulis christifidelibus nec ipsis theologis divinus Redemptor concredidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio. Si autem hoc suum munus Ecclesia exercet, sicut saeculorum decursu saepenumero factum est, sive ordinario sive extraordinario eiusdem muneris exercitio, patet omnino falsam esse methodum, qua ex obscuris clara explicentur, quin immo contrarium omnes sequi ordinem necesse est. Quare decessor Noster imm.mem. Pius IX, docens nobilissimum Theologiae munus illud esse, quod ostendat quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur in fontibus, non absque gravi causa illa addidit verba: eo ipso sensu, quo definita est»: Pius IX, «*Inter gravissimas*»: Acta Pii IX, pars I, vol. 5 (1870) 260; Pius XII, «*Humani generis*»: AAS 42 (1950) 568-569.

cuanto revelables y los comunicados por la revelación sobrenatural (S. Th. 1 q. 1 a. 3). Esa unidad se hacía tangible en la conclusión teológica, y de ahí que la Teología se llamara la *scientia conclusionum.* La unidad de la Teología en el siglo XX se busca en aquello que dé unidad a los dos métodos que por necesidad intervienen en su elaboración, que son el histórico-positivo y el filosófico-especulativo, encaminados ambos al conocimiento del único objeto de la Teología, que es la verdad revelada. En el moderno concepto de la ciencia, las varias ciencias se distinguen entre sí más por el método que por el objeto material. En Teología, siendo dos métodos distintos los que intervienen en su elaboración, a saber, el positivo-histórico y el especulativo-filosófico, habría que concluir que la Teología es el resultado de la yuxtaposición de dos ciencias distintas, a no ser que se halle un principio superior que reduzca a unidad esos dos métodos. Tal principio, nos dicen los autores a quienes nos venimos refiriendo, es el *lumen fidei,* al que intrínsecamente han de subordinarse ambos métodos, y el Magisterio auténtico, como custodio e intérprete del dato revelado, divinamente instituido por Cristo.

¿Se puede decir que con lo expuesto se hallan ya resueltos, al menos en principio, todos los problemas que plantea el método teológico, o queda tal vez algún aspecto esencial, que sería necesario aclarar?

5. *El Modernismo* no se puede negar que fue en nuestro siglo el sistema que sembró la más funesta cizaña en el campo de la metodología teológica. Para el Modernista toda doctrina sobre las cosas divinas no es más que el encuentro contingente de una experiencia religiosa originaria con una ideología humana, que evoluciona con el hombre y no puede tener valor más que relativo, que no puede ser captada más que por experiencia y no puede ser sometida a las leyes inmutables de una metafísica. De ahí que el Modernismo, por principio, rechace la misma posibilidad de una *Teología perenne* tanto especulativa como positiva y niegue toda eficacia a los métodos que se emplean para lograrla. Sabido es que la Iglesia reprobó el Modernismo, y la Teología católica se esforzó por justificar el valor de sus propios métodos, aunque, para decir la verdad, no siempre con el deseado acierto.

a) *Los teólogos conservadores* admiten, que en la revelación cristiana se da un verdadero encuentro de lo divino con lo humano, en cuanto que Dios, al revelar, se valió del lenguaje humano y de los principios y conceptos universalmente verdaderos, que ese lenguaje incluye, para manifestar al hombre verdades divinas, las cuales se han de entender por el hombre, como todo lo divino, según el criterio de la analogía entre lo divino y lo creado. Por el mismo hecho de revelarse Dios al hombre valiéndose del lenguaje humano, el mismo Dios relacionó entre sí las verdades divinas con los conceptos humanos y nos indicó el método que debíamos seguir para conocer la verdad revelada. Si pues la razón, iluminada por la fe, relaciona rectamente las

verdades reveladas con los principios y conceptos de razón universalmente verdaderos, llega a la *Teología perenne,* como producto legítimo de la verdad revelada y de esos principios de razón natural, que son patrimonio constitutivo, necesario y universal de la inteligencia humana. Pero advierten bien, que esa Teología perenne se ha de distinguir cuidadosamente de los llamados *Sistemas teológicos,* los cuales se originan más bien de relacionar las verdades reveladas con los postulados científicos, más o menos ciertos, que diversifican entre sí a los sistemas filosóficos. Esta distinción, que es necesario no olvidar, la recalcó Pío XII en la alocución que dirigió en solemne audiencia a la Universidad Gregoriana en la celebración de su cuarto centenario [11].

b) *Los planteadores del «problema teológico»,* precisamente a causa de la analogía, que incluye toda investigación, deducción y formulación teológica, sienten dificultad en admitir la eficacia del método teológico, tanto especulativo como positivo, para llegar a resultados científicos absolutos y ciertos. Advierten, que la analogía implica una bivalencia, por la cual los seres y conceptos sobrenaturales son bajo un aspecto semejantes a los del orden natural, siendo bajo otro aspecto inmensamente superiores a ellos. Sin la ayuda de la revelación, añaden, no podemos discernir en qué convienen y en qué se diferencian esos dos órdenes de seres y conceptos, y sólo podemos llegar a deducciones probables o a concluir tan sólo hipotéticamente: si estos conceptos son válidos en el orden sobrenatural, entonces nuestras deduciones son verdaderas. Para que los resultados de nuestro estudio sean científicamente absolutos y ciertos es necesario un criterio que nos garantice la validez de nuestros conceptos analógicos. Tal es el Magisterio y él solo, que como intérprete infalible del depósito revelado, podrá garantizar si nuestras deduciones probables o hipotéticas responden o no efectivamente al dato revelado. De ahí llegan a la conclusión extrema de que la Teología depende en tan alto grado del Magisterio, que fuera de las enseñanzas de éste no puede obtener más que, o probabilidades mayores o menores de orden positivo, o hipótesis más o menos acertadas y probables en el campo especulativo; y por consiguiente, que la razón e investigación humanas, aun iluminadas por la fe, no pueden

---

[11] Pius XII, «*Animus Noster*»: AAS 45 (1953) 684-685; «Quod vero ad studia vestra et apostolatum vestrum attinet, ne indistincte permisceantur doctrina catholica et veritates naturales illi cohaerentes et ab omnibus catholicis agnitae, cum eruditorum hominum conatibus ad eas explicandas itemque cum propriis elementis peculiaribusque rationibus, quibus varia philosophica et theologica systemata, quae in Ecclesia inveniuntur, inter sese discriminantur... Nulla huiusmodi disciplina et ratio porta est, qua quis in Ecclesiam ingrediatur; maioreque ratione nefas hanc est asserere unicam portam patere... Varia doctrinarum systemata, quae Ecclesia teneri sinit, omnino conveniant oportet cum omnibus iis, quae philosophiae et antiquae et christianae ab eiusdem Ecclesiae exordiis perspecta erant.»

llegar por sí solas a la certeza teológica verdaderamente científica. Estos autores parecen negar la posibilidad misma de toda certeza y ciencia teológica, tanto especulativa como positiva, lógicamente anterior a los dictámenes auténticos del Magisterio, lo cual es del todo inadmisible.

La Iglesia no puede aceptar una tendencia tan pesimista, sino que reconoce, aprueba y no se cansa de recomendar el estudio racional y científico de la Teología tanto especulativa como positiva. La posibilidad de la ciencia teológica se halla reconocida ya en aquel pasaje del Concilio Vaticano: «ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo» [12]. Y en la Encíclica «Humani generis» se recomienda el estudio de las fuentes de la revelación, para que rejuvenezca y haga fecunda a la ciencia teológica, se afirma la capacidad de la razón humana, para conocer las cosas divinas y para alcanzar alguna inteligencia de los mismos misterios de la revelación, se defiende el valor universal de los principios fundamentales de la Metafísica y su aplicación a lo divino y a lo creado [13]; aunque sea verdad que los teólogos deben mantener siempre vivo el sentido del misterio y la conciencia de que nuestros conocimientos de las cosas del orden sobrenatural no son más que analógicos.

c) *Los defensores de la «nueva Teología»* entroncan en lo que acabamos de decir sobre los conceptos analógicos una nueva instan-

---

[12] *Conc. Vaticanum*, Ses. 3, cap. 4: DENZ. n. 1796.

[13] «Verum quoque est, theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes... uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhauriantur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt; dum contra speculatio, quae ultoriorem sacri depositi inquisitionem neglegit, ut experiundo novimus, sterilis evadit»... «In comperto est quanti Ecclesia humanam rationem faciat, quod pertinet ad exsistentiam unius Dei personalis certo demostrandam, itemque ad ipsius christianae fidei fundamenta signis divinis invicte comprobanda; parique modo ad legem, quam Creator animis hominum indidit, rite exprimendam; ac denique ad aliquam mysteriorum intelligentiam assequendam eamque fructosissimam»... «Veritas omnisque eius philosophica declaratio in dies mutari non possunt, cum potissimum agatur de principiis humanae menti per se notis, vel de sententiis illis, quae tum saeculorum sapientia, tum etiam divinae revelationis consensu ac fulcimine innituntur. Quidquid veri mens humana, sincere quaerens, invenire poterit, iam acquisitae veritati profecto adversari nequit; siquidem Deus, summa Veritas, humanum intellectum condidit atque regit, non ut rite acquisitis cotidie nova opponat, sed ut, remotis erroribus qui forte irrepserint, verum vero superstruat eodem ordine ac compagine quibus ipsa rerum natura, ex qua verum hauritur, constituta cernitur»: PIUS XII, Encycl. «*Humani generis*»: AAS 42 (1950) 568, 571, 572.

cia [14]. Advierten que hay un grado de relatividad intrínseco a la Teología de lo revelado, dimanante del valor puramente analógico de los principios y conceptos de que se nutre esa Teología. De esta parcial relatividad y del valor también relativo de los distintos «sistemas» filosóficos y morales, que influyen en el quehacer teológico, los defensores de la llamada «Teología nueva» pasaron a afirmar simplemente la relatividad de toda la Teología.

Se fundan en el hecho, que el pensamiento cristiano adoptó las formas y el estilo de la cultura helénica en los Padres Alejandrinos, de la cultura imperial romana en los Padres del Occidente latino, de la cultura humanística medieval en gran parte de la Escolástica. Añaden el hecho, que la Teología cristiana ha utilizado principalmente la Metafísica neoplatónica y la Etica estoica en el período patrístico y la Metafísica y Etica aristotélicas en la época de la Escolástica. Advierten, que la expresión y desarrollo del pensamiento cristiano seguiría, sin duda, rutas bien diversas, de las que de hecho siguió en el mundo greco-romano, si en vez de dirigirse hacia Occidente, se hubiera encaminado desde un principio hacia el lejano Oriente, poniéndose en contacto con la sabiduría filosófica y moral de la India, de la China y del Japón.

Además, los *Teólogos nuevos,* para cimentar su idea de la relatividad de la Teología, recurren al supuesto del valor esencialmente inadecuado e imperfecto de los conceptos analógicos humanos, referidos a las cosas divinas. De donde concluyen, que toda Teología tiene que ser parcial por necesidad y no se puede pretender que exista una Teología que pueda llamarse la única verdadera y válida para todas las épocas. La realidad de los principios y la fuerza de las cosas nos obligan más bien a reconocer modestamente, que el llamado saber teológico se reduce a una serie de esfuerzos más o menos felices, aunque todos inadecuados e imperfectos, encaminados a expresar con aproximación lo divino, poniéndolo al alcance precario de las distintas culturas y filosofías humanas. Todos esos esfuerzos tienen su valor positivo, pero sólo para el tiempo y ambiente que los produjeron. De ahí la convicción de estos autores sobre la necesidad de elaborar una «Teología nueva», que, aprovechando los resultados válidos de la cultura y del pensamiento moderno, realice mediante ellos en el siglo XX algo parecido a lo que hizo Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII.

La respuesta que suele darse a estos autores creemos que en sustancia se puede reducir a lo siguiente. En su teoría se halla un fondo de verdad, que reconoce la Encíclica «Humani generis», cuando dice:

---

[14] Las diferencias y semejanzas, que existen entre éstos y los planteadores del llamado «problema teológico», las hemos expuesto brevemente en nuestro artículo *El problema de la Nueva Teología:* SalTer 38 (1950) 143-151.

«Verum quidem est theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes... uterque enim doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhauriantur» [15]. Según esto siempre puede haber progreso en el conocimiento del depósito revelado. Lo que la teoría tiene de inadmisible es la afirmación, de que las legítimas y ciertas adquisiciones de ese conocimiento sólo son válidas y verdaderas para el tiempo y ambiente en que se obtuvieron. Sostener esto equivale a afirmar la relatividad de la misma verdad y negar la posibilidad de una *Teología perenne* y siempre válida, aunque constantemente pueda ser perfectible [16]. Verdad es que los «Sistemas teológicos» pueden variar, pero la verdadera ciencia teológica a que han llegado los cultivadores de los distintos sistemas, es perenne. La ciencia teológica puede progresar indefinidamente, no en el sentido de que el pensamiento actual sea en sí mismo más verdadero que el medieval, sino más bien extensivamente, en el sentido de que en la actualidad se ha llegado a la posesión de más verdades o de más matices de la verdad contenida en el depósito revelado. Esto ha sucedido hasta ahora y seguirá ocurriendo hasta el fin de los siglos, dado que la revelación ha sido ordenada por Dios a la vida de los hombres; y a los nuevos problemas, que con el tiempo va planteando la vida humana, siempre se habrá de buscar y hallar la solución adecuada, profundizando en el conocimiento de las fuentes y de los principios básicos del saber teológico. El progreso de la ciencia teológica se logra, no sólo por vía lógica de sacar nuevas conclusiones de los principios, sino también profundizando en el conocimiento de la divina revelación en sí misma, a lo que nos estimulan los problemas principales, que plantean la vida humana y el pensamiento de cada época.

Lo que acabamos de indicar sobre el *relativismo* de la Teología, sobre la existencia y el valor de una *Teología perenne* y sobre su distinción de los diversos «sistemas teológicos», los autores lo hallan suficientemente expresado en la Encíclica «*Humani generis*» [17]. En ella,

---

[15] Encycl. «*Humani generis*»: AAS 42 (1950) 568.

[16] Esto mismo advierte la «*Humani generis*» cuando escribe: «Patet autem ex iis, huiusmodi molimina non tantum ducere ad 'Relativismum' dogmaticum, quem vocant, sed illum iam reapse continere; cui quidem despectus doctrinae communiter traditae eorumque vocabulorum. quibus eadem significatur, satis superque favet»: AAS 42 (1950) 566.

[17] «Nemo sane est qui non videat huiusmodi notionum vocabula cum in scholis tum ab ipsius Ecclesiae Magisterio adhibita, perfici et perpoliri posse; ac notum praeterea est Ecclesiam in iisdem vocibus adhibendis non semper constantem fuisse. Liquet etiam Ecclesiam non cuilibet systemati philosophico, brevi temporis spatio vigenti, devinciri posse; sed ea quae communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmatis intelligentiam attingendam, tam caduco fundamento procul dubio non nituntur. Nituntur enim principiis et notionibus ex vera rerum creatarum cognitione deductis; in quibus quidem deducendis cognitionibus humanae menti

no sólo se aprueba y recomienda explícitamente el valor de la Teología escolástica, sino además se dan las verdaderas razones de tal aprobación auténtica, y se indican no pocos de los elementos, que legítimamente se pueden emplear para lograr un seguro y efectivo progreso teológico. Ese progreso, como la Encíclica lo advierte [18], no consiste propiamente en sustituír un sistema filosófico o teológico por otro, una Teología basada en los principios inmutables de la metafísica por otra, existencialista por ejemplo, sino más bien en la progresiva asimilación de los tesoros inagotables de verdad contenidos en la revelación cristiana, por la vía segura del método teológico que nos recomienda el Magisterio de la Iglesia.

d) *Los planteadores del problema del método* insertan precisamente aquí su última urgencia. Opinan, que el método de una ciencia cualquiera lo determinan los cultivadores y profesionales de la misma ciencia, no una autoridad extrínseca, cual sería en nuestro caso el Magisterio con relación a la ciencia teológica. Observan que en la Suma de Santo Tomás no se advierte por ningún lado que recurra al Magisterio para hallar el método que ha de seguir en su quehacer teológico; ni tampoco parece que acuda a él como a *norma* orientadora de sus deducciones teológicas. Dicen que si el Aquinate viera en el Magisterio eclesiástico la norma que debe seguir todo teólogo, enton-

---

veritas divinitus revelata, quasi stella, per Ecclesiam illuxit. Quare mirum non est aliquas huiusmodi notiones a Conciliis Oecumenicis non solum adhibitas, sed etiam sancitas esse, ita ut ab eis discedere nefas sit. Quapropter neglegere, vel reicere, vel suo valore privare tot ac tanta, quae pluries saeculari labore a viris non communis ingenii ac sanctitatis, invigilante sacro Magisterio, nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu, ad accuratius in dies fidei veritates exprimendas mente concepta, expressa ac perpolita sunt, ut eorundem in locum coniecturales notiones sufficiantur ac quaedam fluxae et vagae novae philosophiae dictiones, quae ut flos agri hodie sunt et cras decident, non modo summa est imprudentia, verum etiam ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam. Despectus autem vocabulorum ac notionum, quibus theologi scholastici uti solent, sponte ducit ad enervandam Theologiam, ut aiunt speculativam, quam, cum ratione theologica innitatur, vera certitudine carere existimant»: Encycl. «*Humani generis*»: AAS 42 (1950) 566-567.

[18] Scholastica sana philosophia «veluti patrimonium iamdudum exstat a superioribus christianis aetatibus traditum, atque adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magisterium Ecclesiae eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii paulatim patefacta ac definita, ad ipsius revelationis trutinam vocavit. Quae quidem philosophia in Ecclesia agnita ac recepta, et verum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica inconcussa principia —rationis nempe sufficientis, causalitatis et finalitatis— ac demum certae et immutabilis veritatis assecutionem... Philosophiam quidem aptiore ac ditiore veste induere licet, efficatioribus dictionibus communire, quibusdam scholarum adminiculis minus aptis exuere, sanis quoque quibusdam elementis progredientis humanae lucubrationis caute locupletare; nunquam tamen eam subvertere fas est, vel falsis principiis contaminare, vel quasi magnum quidem, sed obsoletum exsistimare monumentum»: «*Humani generis*»: AAS 42 (1950) 571-572.

ces en la *Suma,* después de la sección, «*videtur quod non*», en la siguiente, «*sed contra*», incluiría normalmente y ante todo las enseñanzas del Magisterio, sobre el punto de que se trata en cada artículo de la Suma; pero he aquí que esto no ocurre, y si algunas veces aduce en el «sed contra» la doctrina de los concilios o de los Papas, lo hace más bien citándolos como *autoridades,* como cita a los Santos Padres, o al Estagirita, o algún axioma del saber filosófico. Arguyen, que si las definiciones del Magisterio se adoptasen como norma orientadora del teólogo, dirigiéndose casi todas a rechazar errores, se seguiría el inconveniente, de que la investigación teológica se enfocaría, más que a la posesión y exposición plena del divino depósito, a la labor secundaria de defender los puntos particulares que se combaten.

De todo lo cual concluyen, que *a los teólogos* de profesión corresponde fijar el método de la investigación teológica, a fin de que con tal ayuda puedan explorar directa y libremente el depósito de la revelación en toda su plenitud y riqueza, para ofrecer a la Iglesia, científicamente elaborados, aquellos puntos de doctrina, que ella juzgare conveniente proponer al asentimiento de los fieles con la autoridad de su Magisterio auténtico. Juzgan, que esto es lo que efectivamente parece suponer la Iglesia, cuando de hecho acude a los teólogos más competentes para la formulación y redacción de los documentos, con que promulga sus enseñanzas auténticas. Algunos de estos autores, dando por supuesto que el método científico es una *técnica,* más bien que una doctrina, para defender sus aspiraciones a la independencia, se escudan con aquella sentencia de Pío XI: «Ecclesia renuntiare nullatenus potest muneri suo a Deo concrédito, ut auctoritatem interponat suam, non iis quidem quae artis sunt, ad quae neque mediis aptis est instructa neque officio praedita, sed in his omnibus quae ad regulam morum referuntur» [19]. En el inciso, que aducen a su favor, la frase «quae artis sunt» se puede interpretar por «la técnica» de las cosas sociales y económicas, de que habla el contexto, y así creen que se puede extender a la técnica de las demás materias.

A esto hay que notar, que ya Pío IX, el año 1863, refiriéndose a las ansias de independencia de algunos teólogos alemanes de su tiempo, inculcó la obligación que tenían de someterse, no sólo a los dictámenes infalibles del Magisterio de la Iglesia, sino también a las enseñanzas de su Magisterio simplemente auténtico y a las emanadas legitimamente de las Congregaciones Pontificias [20]. Y el mismo Pontífice, en 1870,

---

[19] Pius XI, Encycl. «*Quadragesimo anno*»: AAS 23 (1931) 190.

[20] Pius IX, Epist. «*Tuas libenter*» (ex anno 1863): «Cum agatur de illa subiectione, qua ex conscientia ii omnes catholici obstringuntur, qui in contemplatrices scientias incumbunt, ut novas suis scriptis Ecclesiae afferant utilitates, idcirco eiusdem conventus viri recognoscere debent, sapientibus catho-

después de celebrado el Concilio Vaticano, respondiendo a la misma pretensión reiterada de algunos teólogos alemanes [21], escribe: «Magisterium semper vivens Ecclesiae... iidem audire detrectant; atque ita se ipsos singuli per suam fallibilem et fallacem scientiam independenter ab auctoritate, immo etiam contra autoritatem huius divinitus ordinati Magisterii constituunt iudices dogmatum, quae in fontibus revelationis contineantur» [22]. En nuestros días Pío XII, citando el pasaje de Pío IX, que acabamos de aducir, inculca la misma doctrina en la Encíclica «Humani generis», formulándola con más precisión, cuando dice: «Sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum, cuilibet theologo proxima et universalis veritatis norma esse debet... fidei enim depositum neque singulis christifidelibus neque ipsis theologis divinus Redemptor concredidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio» [23]. En el contexto de este pasaje se ve manifiestamente que Pío XII se refiere también, no sólo al Magisterio infalible en cuanto tal, sino también al Magisterio simplemente auténtico de las Encíclicas y demás documentos doctrinales de la Sede Apostólica.

6. Aun después de estas declaraciones tan inequívocas del Magisterio, los autores aludidos, bajo pretexto de que el problema planteado no está todavía definitivamente resuelto, persisten teórica y prácticamente en su reclamación de independencia. Es verdad que se someten a las decisiones infalibles; pero con relación a las enseñanzas del Magisterio simplemente auténtico *parecen conceder al teólogo cierta primacía,* al pretender que el teólogo, orientado y armado por el procedimiento de *técnica* teológica, que llaman la «analogia fidei» [24], es el llamado a dictaminar sobre las doctrinas teológicas, hasta sobre aquellas

---

licis haud satis esse, ut praefata Ecclesiae dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse, ut se subiciant decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur»: DENZ. n. 1684.

[21] Motivada por la confusión creada por los llamados «Veterocatholicos», que se resistieron a admitir las decisiones del Concilio Vaticano.

[22] PIUS IX, Epist. «*Inter gravissimas*»: Acta Pii IX, P. I, vol. 5 (1870) 259. El lamento, que aquí expresa Pío IX: «Magisterium semper vivens Ecclesiae audire detrectant», lo reitera Pío X con relación a los Modernistas al escribir: «ipsius ecclesiastici Magisterii auctoritatem toto studio minuere atque infirmare conantur»: Encycl. «*Pascendi*»: AAS 40 (1907) 637. En nuestros días renueva la misma lamentación Pío XII en la «*Humani generis*» por estas palabras: «Utique, proh dolor, rerum novarum studiosi a scholasticae Theologiae contemptu ad neglegendum ac vel etiam ad despiciendum facile transeunt ipsum Magisterium Ecclesiae, quod Theologiam illam sua auctoritate tantopere comprobat; hoc enim Magisterium ab ipsis tamquam progressionis sufflamen ac scientiae obex exhibetur»: AAS 42 (1950) 567.

[23] PIUS XII, Encycl. «*Humani generis*»: AAS 42 (1950) 567, 569.

[24] Véase B. M. XIBERTA, O. CARM., *La «analogia fidei» como procedimiento de técnica teológica:* XI Semana Española de Teología, Madrid, 1952, pp. 321-336.

que proponen a los fieles las enseñanzas no infalibles del Magisterio auténtico. Para ello parecen tan sólo presuponer, que ese teólogo posea la técnica científica propia de la llamada Teología histórica tanto bíblica como patrística, sin necesidad de que esa técnica vaya orientada por el Magisterio de la Iglesia.

a) No sin razón hay quien piensa, que tal vez a este último efugio se refería Pío XII, cuando, respondiendo a una singular preocupación, se vio precisado a insistir repetidas veces en la doctrina de su Encíclica «Humani generis», que dejamos citada últimamente [25]. Efectivamente volvió a insistir sobre lo mismo en 1954, en las dos solemnes Alocuciones «Si diligis» y «Magnificate Dominum», dirigidas a los Cardenales, Arzobispos y Obispos del orbe, reunidos en Roma para la canonización de San Pío X y para la proclamación del nuevo culto a María como Reina [26]; en 1956 al detalle en la Constitución Apostólica «Sedes sapientiae», dictada para fomentar y reglamentar la for-

---

[25] Véase la cita de la nota 23.

[26] «Apostoli igitur iure divino sunt in Ecclesia statuti veri doctores seu magistri. Praeter Apostolorum autem legitimos successores, scilicet Romanum Pontificem pro universa Ecclesia, Episcopos vero pro fidelibus suis curis commissis, alii magistri iure divino in Ecclesia Christi non habentur; at tum ipsi, tum imprimis Supremus in Ecclesia Magister atque Christi in terris Vicarius, alios arcessere possunt suos in magistri munere operis socios consiliarosve, quibus facultatem (sive peculiariter sive ob collatum officium) docendi delegent (can. 1326, 1328). Qui ad docendum ita vocantur, in Ecclesia proprie non nomine suo, neque titulo scientiae theologicae, magistros agunt, sed vi missionis quam a legitimo Magisterio receperunt, eorumque facultas manet semper huic subiecta neque unquam fit sui iuris, seu nulli potestati obnoxia. Episcopi vero, tali facultate data, nunquam iure docendi privantur, neque eximuntur gravissimo officio providendi et invigilandi integritati atque securitati doctrinae, quam alii in auxilium assumpti proponunt... Non absque gravi ratione haec coram vobis, Venerabiles Fratres, monere voluimus. Etenim infeliciter accidit, quod quidam docentes parum quaerunt coniunctionem cum vivo Ecclesiae Magisterio, parumque mentem animumque convertunt ad communem eius doctrinam hoc vel illo modo clare propositam; simul autem nimium dant proprio ingenio, mentis habitui recentiorum, aliarum disciplinarum normis, quas unicas dicunt et habent tanquam veris doctrinae rationibus et praeceptis consentaneas. Sine dubio Ecclesia humanarum disciplinarum studium et progressum summopere amat et fovet, hominesque doctos, qui in studiorum cultu vitam suam consumunt, peculiari dilectione atque exsistimatione prosequitur. Attamen res de religione et moribus, veritates sensibilium ordinem omnino transcendentes, ad Ecclesiae officium auctoritatemque unice pertinent»: Pius XII, Alloc. «*Si diligis*»: AAS 46 (1954) 314-316. Y en la Alocución «*Magnificate Dominum*» añade: «Cum agitur de praescriptis et sententiis, quas legitimi Pastores (scilicet Romanus Pontifex pro universa Ecclesia, Episcopi vero pro fidelibus suis curis commissis) in rebus legis naturae edunt, fideles non debent provocare ad effatum (quod in sententiis privatorum adhiberi solet) 'tantum valet auctoritas quantum valent rationes'. Hinc, etsi cui argumentis allatis ordinatio quaedam Ecclesiae non evinci videtur, tamen permanet obligatio oboedientiae»: AAS 46 (1954) 672.

mación religiosa e intelectual de las Congregaciones y Ordenes religiosas [27]; el mismo año 1956 y con singular viveza de estilo, en la alocución «Di gran cuore» dirigida a la nutrida representación del clero de toda Italia, que se reunió en Roma para deliberar sobre el modo de modernizar el apostolado [28]; en 1958, año de su muerte, con especial insistencia, en la alocución «Oculis Nostris», dirigida al Ateneo «Angelicum» de Roma en pleno, con ocasión del Cincuentenario de su fun-

---

[27] «In disciplinis autem sive philosophicis sive theologicis per idoneos solummodo accurateque selectos magistros tradendis sanctissime ea omnia serventur, quae a sacris Canonibus et a Nostris Decessoribus aeque ac a Nobis ipsis praescripta sunt, de debita praesertim Magisterio ecclesiastico reverentia atque omnimoda fidelitate semper et ubique profitenda et discipulorum mentibus animisque instillanda... Theologia methodo positiva simul et scholastica, quae dicitur, tradatur, ita nempe ut, praelucente authentico Magisterio, divinae Revelationis fontes accuratissime congruisque subsidiis adhibitis perscrutentur indeque hausti veritatis thesauri clare exponantur et efficaciter vindicentur. Cum enim Revelationis depositum soli Ecclesiae Magisterio authentice interpretandum commissum sit, non ratione mere humana et privato iudicio, sed iuxta sensum et ad mentem ipsius Ecclesiae fidelissime explicandum est. Sciant igitur christianae philosophiae et Theologiae magistri se non proprio iure ac nomine, sed nonnisi supremi Magisterii nomine et auctoritate ac proinde sub eius vigilantia et moderatione, a quo canonicum veluti munus acceperunt, suo ministerio fungi»: Pius XII, Const. Apost. «*Sedes sapientiae*» IV: AAS 48 (1956) 362.

[28] «Un altro punto non potremmo nemmeno lasciare sotto silenzio. Particolari circostanze nel più recente periodo della vita ecclesiastica C'indussero a dire, nelle Nostre due Allocuzioni al Sacro Collegio e all'Episcopato del 31 Maggio e del 2 Novembre 1954, una parola sul fondamento del Magistero *iure divino* del Papa e dei Vescovi e sull'insegnamento dei Teologi, i quali non per diritto divino, ma per delegazione della Chiesa, esercitano il loro ufficio, e quindi rimangono sottoposti alla autorità e alla vigilanza del legittimo Magistero. Se essi come Teologi sono attivamente interessati nell' «Orientamento Pastorale» e adducono argomenti teologici scientifici, avrebbe potuto presentarsi il quesito, se la parola dei Teologi o quella del Magistero della Chiesa offre maggiore peso e garanzia di verità. Al quale proposito nella Enciclica «*Humani generis*» si legge: «*Quod quidem depositum (fidei)... nec ipsis theologis divinus Redemptor concredidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio... Quare Decessor Noster imm. mem. Pius IX, docens nobilissimum Theologiae munus illud esse, quod ostendat quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur in fontibus, non absque gravi causa illa addidit verba: eo ipso sensu, quo ab Ecclesia definita est*». Decisiva dunque per la conoscenza della verità è non già la «*opinio theologorum*», ma il «*sensus Ecclesiae*». Altrimenti sarebbe un fare i Teologi quasi «*magistri Magisterii*»; il che è un evidente errore... Certamente la S. Sede ama, loda e promuove le erudite ricerche e le altre speculazioni dei Teologi, che approfondiscono le verità rivelate e che non esitano di considerare, spiegare e sostenere le dichiarazioni del Magisterio ecclesiastico con serietà scientifica, al lume della ragione illustrata dalla fede, vale a dire, come affermava Pio IX, *in sensu Ecclesiae*»: Pio XII, Allocuz. «*Di gran cuore*»: AAS 48 (1956) 709.

dación [29]. Aun prescindiendo de otras ocasiones de menor significación, que aprovechó también para insistir sobre lo mismo, creemos que no sin razón se puede pensar, que el gran Pontífice Pío XII sintió vivamente esta preocupación hasta el fin de su vida.

b) El Pontífice felizmente reinante, nuestro Santísimo Padre Juan XXIII, dirigiéndose precisamente al Pontificio Instituto Bíblico, con ocasión de su primer Cincuentenario, destaca una paternal recomendación, en la que viene a recalcar la misma orientación tantas veces repetida por su inmediato predesor en el Sumo Pontificado. El Pontífice comenta un pasaje fundamental de las Letras Apostólicas «Vinea electa», con las que instituyó San Pío X el Pontificio Instituto Bíblico de Roma [30]. El pasaje comentado es el siguiente: «Finis Pontificio Biblico Instituto sit ut in Urbe Roma altiorum studiorum ad libros sacros pertinentium habeatur centrum, quod efficaciore, quo liceat, modo, doctrinam biblicam et studia omnia eidem adiuncta, sensu Ecclesiae Catholicae promoveat» [31]. Insistiendo particularmente en el último inciso Juan XXIII dice: «Así se comprende fácilmente lo que (la carta fundacional) añade sobre la fundamental exigencia de una *absoluta fidelidad al sagrado depósito de la fe y al Magisterio de la Iglesia.* Por eso las Letras Apostólicas de fundación os confían el delicado encargo de promover una sana doctrina bíblica 'sensu Ecclesiae Catholicae', a saber, que sea conforme 'a las normas ya dadas o que se habrán

---

[29] «Ore et exemplis vitae is (Aquinas) apprime sacrarum disciplinarum cultores, sed etiam rationalis philosophiae sectatores docuit Ecclesiae Catholicae auctoritati summum obsequium, summam deberi reverentiam (cf. *S. Th. Suppl.* q. 29 a. 3 sed ctra. 2; et 2.2 q. 10 a. 12). Haec obsequii plena observantia erga Ecclesiae auctoritatem inde causam repetebat, quod is sibi penitus persuasum habebat vivum et falli nescium Magisterium Ecclesiae proximam et universalem catholicae veritatis regulam esse. S. Thomae Aquinatis... semitam persequentes, ubi Ecclesiae Magisterii sive extraordinarii sive ordinarii resonat vox, attentis auribus hanc et obsequenti animo percipite, vos potissimum, dilecti filii, qui ex singulari Dei munere in hac alma Urbe apud «Petri Cathedram atque Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est» (S. Cypr. *Epist.* 55 c. 14), ad sacras disciplinas perdiscendas incumbitis. Nec tantummodo institutionibus et decretis sacri Magisterii, quae ad veritates divinitus revelatas pertinent, diligenter et prompte vobis assentiendum est, cum harum depositi una Ecclesia Catholica, Christi Sponsa, fidelis custos et non fallax interpres sit; sed humili mentis obsequio ea quoque documenta excipienda sunt, quae in quaestionibus ad naturalia et humana attinentibus versantur; nam haec quoque catholicam religionem profitentes, cumprimis theologi et philosophi, ut fas est, magni pendere debent, siquidem huiusmodi inferioris ordinis res proponuntur, utpote conexae et iunctae cum christianae fidei veritatibus et cum supernaturali hominis fine»: Pius XII, Allocut. «*Oculis Nostris*»: AAS 50 (1958) 151.

[30] Pius X, Litt. Apost. «*Vinea electa*»: AAS 1 (1909) 447-449; *Leges Pontificio Instituto Biblico regendo:* AAS 1 (1909) 449-451.

[31] L. c. AAS 1 (1909) 447-448.

de dar por esta Sede Apostólica' [32]. Si esta exigencia de fidelidad a la Iglesia, 'columna y firmamento de la verdad' (1 Tim 3, 15), se pide a todos los hijos dignos de la Iglesia, tanto con mayor razón debe ser la divisa de aquellos, que como vosotros —por expresa voluntad de la Sede Apostólica y por vocación nobilísima—, hacen objeto de sus estudios los elevados e inexcrutables secretos de Dios, contenidos en el Libro Sagrado. Tratándose de tan sublime realidad, es pues necesario, que el que ama la verdad y no quiere alterala 'ni en una sola iota ni en un solo ápice' (Mt 5, 18), se atenga con fidelidad suma al Magisterio de la Iglesia. Juntar la absoluta seriedad científica con la plena sumisión al sagrado depósito de la fe y a las enseñanzas del Magisterio eclesiástico, requiere en la práctica no poca agudeza y prudencia: porque ocurre tener que establecer claramente, de una parte, el verdadero significado y el grado de certeza de una conclusión científica, y, de otra parte, el sentido y la importancia de la doctrina teológica o de alguna decisión del Magisterio de la Iglesia. Solamente la plena seriedad del saber y la perfecta docilidad al 'sensus Ecclesiae' pueden conducir a dar la justa respuesta a los varios problemas, y preservar a los estudiosos de lamentables errores» [33].

Es digno de notarse, que aunque en la Carta fundacional y en las adjuntas leyes, por que se rige el Instituto Bíblico, ni una sola vez menciona explícitamente San Pío X al Magisterio de la Iglesia, sin embargo Juan XXIII, interpretando con fidelidad y explicitando la mente del Santo Fundador, se refiere expresamente, hasta cuatro veces, al Magisterio eclesiástico; y el «sensus Ecclesiae Catholicae» de la Carta de fundación lo hace equivalente «a las normas ya dadas o que habrá de dar la Sede Apostólica»; e inculca que a esas normas del Magisterio es debida «absoluta fidelidad» o «fidelidad suma» o «sumisión plena» o «perfecta docilidad», esto es, nótese bien, en la labor propia del Instituto Bíblico, que según la Carta y las Leyes de su fundación, ha de ser el cultivo *eminentemente científico y técnico* de las ciencias bíblicas.

Las amonestaciones de la Iglesia, sobre la necesidad de seguir al Magisterio como norma orientadora en el cultivo de las disciplinas teológicas, son bien explícitas e insistentes en el último decenio. Sería de desear, que en correspondencia con ellas se multiplicasen los estudios de los investigadores en la materia, que cooperasen a dirigir la labor del teólogo por los cauces seguros del método genuinamente teológico, como en su tiempo lo hicieron tan provechosamente Gardeil, Cavallera, Durst, Rabeau y otros [34].

---

[32] L. c. p. 448.

[33] IOANNES XXIII, Alloc. «*Abbiamo apprezzato*»: AAS 52 (1960) 156-157.

[34] Citados en las notas 7 y 9; G. RABEAU, *Introduction à l'étude de la Théologie*, Paris, 1926.

Es necesario ante todo profundizar en la dirección señalada por la «Humani generis» y por las insistentes recomendaciones de los últimos Pontífices, para llegar a comprender todo el alcance del Magisterio auténtico como *norma del teólogo* y para responder satisfactoriamente a los serios problemas planteados en nuestros días sobre metodología teológica. A nuestro humilde juicio esa problemática es candente y se halla al rojo vivo pero cautelosamente disimulada, aunque es manifiesto que ya en alguna parte aflora con singular viveza. Un diálogo serio y objetivo de teólogos, exegetas, historiadores de los dogmas e historiadores de la Teología sobre esa problemática, creemos que podría conducir a resultados muy provechosos para los cultivadores de las distintas disciplinas teológicas.

JOAQUÍN SALAVERRI, S. J.

Alcance de la expresión «pecado colectivo»

Puntualización del tema.—Importa ya subrayar que nos referimos al pecado *moral formal,* según su noción ética cristiana de un hecho deliberado y libre contra la razón y contra Dios. No al *material* de un acto malo por su objeto, pero puesto sin deliberación o sin atención culpable a su malicia o al menos sin la libertad requerida, como sería aun la culpa simplemente *jurídica* de un daño, del que la ley hace responsable a su autor. Pero sí, al menos indirectamente, también al *filosófico,* si es que puede darse y excepcionalmente se da, de un hecho malo contra la razón pero no contra Dios, pues tal pecado, si no en la conciencia de su autor, en su tendencia esencial es ofensa divina.

Ocasión del problema.—Es sabido que la discusión del pecado colectivo surgió al fin de la última guerra, a propósito de si todo el pueblo alemán como colectividad, y no sólo en sus dirigentes o en los individuos personalmente delincuentes, es culpablemente responsable de los delitos que se decían cometidos por los alemanes antes y durante dicha guerra. Las autoridades aliadas de control en Alemania decretaron en 1945 que el perteneciente a un grupo o comunidad declarada como criminal podía ser sentenciado en virtud de esa sola pertenencia y sin más inquirir sobre su culpabilidad personal o sea si el interesado fue o no autor consciente y libre de un delito personal [1].

Se aceptaba así jurídicamente una nueva categoría de culpabilidad, *la colectiva.* ¿Pero se estimaba ésta en su íntimo valor *moral* con relación a la razón de Dios, o —lo que es más posible— al menos entre muchos se prescindía de tal valor en la controversia y se hablaba sólo de una culpabilidad *humanísticamente* moral o puramente *política*? En la duda o acaso en la presunción contraria, no atendemos sino a la culpa colectiva *moral* en su pleno sentido y sólo desde ese ángulo tratamos de fijar su alcance.

---

[1] F. KÖNIG, *Kollektivschuld und Erbschuld:* ZkathTh 72 (1950) 40.51.

Prenotandos.—Para mayor claridad en el problema hay que tener en cuenta la noción exacta de *pecado moral*, con sus dos elementos especiales de *desorden y voluntariedad* [2]; la noción de pecado *actual* y de *habitual* y la de pecado de *omisión* y de *comisión*; la distinción entre pecado *personal* y pecado *original*; la idea de que toda *culpa* moral lleva aneja una *pena* en esta vida o en la otra, y en general la de que en buena justicia no puede haber *pena sin culpa en aquel* a quien se impone dicha pena [3].

Por fin nótese que, si en nomenclatura filosófica se dice *unívoco* el término que siempre significa el mismo objeto p.e. animal, y *análogo* el que indica diversos objetos en parte iguales y en parte diversos p.e. si se llama sano a un hombre y a un medicamento, diremos que el *análogo* es: a) *Propio*, si su significado se atribuye *propia* y *realmente* al objeto análogo v.gr. la *ciencia* en Dios y en el hombre. b) *Impropio* (traslaticio, metafórico), si su significado se atribuye a un objeto *impropia* y *metafóricamente* p.e. si se llama *sano* a un medicamento porque hace *sano* (propiamente) a un hombre enfermo. Según eso tendremos que la noción de pecado es *análoga* (o *analógica*): en el personal *grave* incluye desorden pleno y voluntariedad personal perfecta; en el *venial* desorden leve y voluntariedad personal (a menudo imperfecta). En el original separación de Dios sólo como fin sobrenatural y ninguna voluntariedad personal, fuera de Adán, en el que lo contrae [4]. Pero en los tres casos hay pecado en sentido *propio* y no metafórico.

1.—La expresión «pecado colectivo»

Condiciones del pecado colectivo.—Al intentar fijar el valor de la expresión «pecado colectivo» y dado que por su vaguedad se presta a múltiples accepciones, asentamos el supuesto de que, si se da un pecado colectivo estricto, debe ser una categoría *especial* de pecado: a) Existente en concreto en las personas *físicas*. b) Distinto del *personal*, pues de lo contrario sería una pura denominación sin contenido real y equivaldría a la suma de pecados personales en una sociedad. c) Distinto también del pecado original derivado de Adán y que es *único* aunque propagado a todo hombre. d) *Verdadero* y *propio*, no

---

[2] S. Tomás, *Sententiarum* 1.2 d. 30 q. 1 a. 2.

[3] *Regula Iuris* 23 in VI: «Sine culpa, nisi subsit causa, non est aliquis puniendus». Véase también *Codex Iuris Canonici*, can. 2199.2209. 2255 § 2. Pío XII (Acta Apostolicae Sedis 45, 1953, 737) decía al 6.° Congreso Internacional de derecho penal: «Ce devrait être en droit penal un principe inattaquable, que la 'peine' au sens juridique suppose une 'faute'». Concordaban hasta ahora todos los derechos profanos, que sólo imputaban un hecho externo «scienti et volenti».

[4] S. Tomás, Ibid. d. 35 q. 1. a. 2 ad 2.

metafórico, pero *analógico,* pues sin esto se confundiría con el personal o con el original, y sin aquello la discusión sería de mera terminología.

Meta y camino.—Nuestro método será revisar hipótesis históricas de concebir alguna suerte de pecado colectivo y ver si cabe en ellas esa fórmula en sentido *analógico,* pero *propio.* En caso negativo, dicho pecado no sería *propiamente* pecado; pero quizá cabría aún llamarlo pecado *analógico* en sentido *impropio* por cierta relación con algún concepto de pecado colectivo que fuera verdadero pecado, como p.e. se habla de salud del alma por la semejanza con la del cuerpo.

Algunas de esas hipótesis, aunque parecen caer fuera del área de la noción de «pecado colectivo» en la controversia moderna, han podido influir en su formación, y al menos podrán ayudar a su aclaración y puntualización.

Tendencia innata al mal.—Ella anida en todo hombre. Ya el Génesis (8, 21) confiesa que la misma estructura del corazón humano está inclinada al mal desde su infancia. *Jeremías* habla del endurecimiento del mal corazón de los paganos (3, 17), del corazón incircunciso de todos los pueblos, aun Israel (9, 26). *Ezequiel* del corazón de piedra de Israel (36, 26). Y los *Proverbios* (22, 15) de que la necedad va ligada al corazón del niño [5]. Se expresa sin duda esa tendencia al mal que teológicamente se dice *concupiscencia,* o rebelión de nuestros apetitos en busca de su satisfacción frente a la razón, y que siempre sigue tan actual en el hombre. S. Pablo la llamó «pecado» (Rom 6-7). Y los Protestantes creyeron es un *verdadero* pecado con que desde la falta de Adán está amasado todo hombre. ¿No tendríamos pues ahí un pecado colectivo distinto del personal?

Si esa concupiscencia fuera *propiamente* pecado en el no bautizado, sería el pecado original, como acaso S. Agustín y ciertamente muchos antiguos escolásticos que así le leían, pensaron. Pero en buena doctrina católica esa tendencia, que nos viene de Adán por la pérdida en él de nuestra integridad, no es verdadero pecado en los reengendrados en Cristo, en quienes «nada hay digno de condenación» (Rom 8, 1); y por tanto, como parece lógico, pues el bautismo no la borra, tampoco es pecado en los no bautizados, si bien el C. Tridentino esto no lo define sino de los bautizados. S. Pablo sólo la llamó «pecado», «quia ex peccato est et ad peccatum inclinat» (D 792).

Schleiermacher.—Como una modificación de la protestante indicada, parece ser su hipótesis. El pecado original de cada individuo es parte integrante del de los que le rodean: familia, pueblo, raza. El pecado de cada generación radica en el de las generaciones precedentes, que nos van dejando por influjo hereditario una disposición

---

[5] Cf. A. M. Dubarle, O. P., *La condition humaine dans l'Ancien Testament:* RevBibl 63 (1956) 326-328.

impulsiva al mal, una pecabilidad innata, que provoca en nosotros el pecado actual y así nuestro mal influjo hereditario en los venideros [6].

Una corroboración de esa hipótesis parece ser la del protestante F. J. Leenhardt, de que el pecado de que habla S. Pablo (Rom 5, 12...) no es tanto personal como una falta *colectiva.* La condición moral del que nace está fijada por la solidaridad que a todos les une en el mal, pues han pecado y han determinado esta situación. Adán es toda la humanidad mirada según su responsabilidad en la tiranía del pecado, que como una potencia exterior asalta a todo nuevo hombre y le lleva al fin al consentimiento malo. Cada desobediencia a la ley prepara a los demás una condición de pecado; la culpabilidad es personal e intransferible, pero los profundos desórdenes físicos, morales y espirituales que origina subsisten de mil modos. Cada individuo y cada generación con sus pecados contribuyen a debilitar, desviar y a veces aniquilar, las fuerzas morales de los nuevos individuos y generaciones para resistir al mal [7].

Si acaso también cabe aludir aquí en la línea de esa hipótesis, aunque no ya como expresión del pecado original, a la frecuente relación que los psicólogos señalan entre la responsabilidad del individuo y su solidaridad con sus predecesores y contemporáneos, con lo que ha recibido por herencia, educación, ambiente, etc., se verá que su decisión personal pecaminosa aparece como el punto de confluencia de mil fuerzas extrañas, y a la vez se presenta en sus repercusiones ulteriores en el espacio y en el tiempo como el punto de arranque de innumerables ramificaciones malas [8].

Según eso parece se podía pensar como en una inmensa red de culpabilidad que liga a los hombres entre sí, y a ese común denominador llamarle «pecado colectivo». Pero, aun sin insistir en que esa hipótesis tomada como expresión del pecado original (Schleiermacher, Leenhardt) sería errónea y por tanto inadmisible, ella señala dos aspectos: a) *La dificultad para el bien,* que cada individuo por herencia u otros influjos recibe de fuera. Es claro que ella en quien *involuntariamente* la recibe no incluye pecado y separación de Dios. b) La *falta actual* promovida por ella en el individuo y por sí trasmisora de esa situación moral a otros. Pero ésta es puramente *personal.* Y si se la mira en función de las demás ajenas, se tendrá sólo una suma de pecados personales; no un pecado colectivo estricto.

Pecado universal.—Ahora imaginemos un ambiente social saturado de pecado. En la Biblia se pondera la universalidad del pecado (no que no hubiera excepciones y oasis de virtud). Para *Isaías* Israel

---

[6] Cf. A. GAUDEL, *Péché originel:* DTC 12, 561s.

[7] F. J. LEENHARDT, *L'épitre de Saint Paul aux Romains* (Paris 1957) 81-83.

[8] P. ABELY... El culpable ¿es un enfermo o un pecador? (Buenos Aires 1952) 44.

es una nación pecadora, una raza de malvados, todo el pueblo sin excepción es culpable (1, 4; 5, 7; 30, 9; 64, 5-6). Se dice no hay hombre que no peque (1 Reyes 8, 46). No hay sobre la tierra hombre justo que haga el bien y no peque (Eclesiastés, 7, 20). No hay ni un sólo que haga el bien (Salmo 14, 2-3) [9]. Y según S. Pablo (Rom 3, 9-18) judíos y gentiles todos están bajo el pecado; no existe el justo. Hoy también se podría aludir a pueblos, en que una gran masa de sus habitantes vive en plan de franco naturalismo corrompido.

Se acentúa pues ahí el hecho del pecado universal. Pero éste en realidad se descompone en una colección de pecados *personales,* sin lugar a un pecado real distinto de ellos, que sea *propiamente* pecado colectivo.

Pecado de mutuo acuerdo.—Se podía añadir la hipótesis del mal influjo mutuo, si es que no coincide con la de Schleiermacher. El protestante Ritschl considera el pecado original como un reino de pecado frente al reino de Dios. En ese reino cada pecador está implicado *activamente,* por cuanto con su pecado excita y aumenta en otros el mal, y *pasivamente* por experimentar en sí el influjo de ese estado colectivo de pecado [10].

Cabría también imaginar una suerte de pecado común más o menos por mutuo acuerdo, sea en general como un reino de pecado, sea un pecado determinado como el neomaltusianismo o la injusticia social. Ese pecado afectaría a todos: a los unos por no tratar debidamente de frenar su expansión; a los otros por fomentarlo con sus ejemplos y consejos, o al menos con su aprobación explícita o implícita.

Pero tampoco en esos casos se descubre un pecado distinto de la suma de los pecados individuales de omisión o de comisión. Lo que hay de específico en ellos, como en algunas hipótesis anteriores, es que por su carácter de *escándalo* tiene malicia *especial* en sus factores activos o pasivos (pero a menudo también suponen menos responsabilidad en los demás).

Sentido de pecado.—Un avance ulterior sería atender a la falta de sentido de pecado. Pío XII dijo en 1946: «Es posible que el mayor pecado en el mundo hoy día sea el de que los hombres han empezado a perder el sentido de pecado» [11]. Es un hecho alarmante. Aun entre los católicos el pecado parece que cada día pierde importancia moral. Acaso los progresos de la técnica y la vida febril actual azuzan el hambre de comodidad y naturalismo e inducen al olvido de lo espiritual. Las faltas individuales se nos antojan como diluidas en el ambiente materialista moderno y al menos pierden relieve ante los

---

[9] DUBARLE, 329; J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *El pecado original según San Pablo:* EstBibl 17 (1958) 151.

[10] O. KIRN, *Sünde:* REPT 16, 144.

[11] Pío XII al Congreso catequístico de Chicago: Ecclesia 2 (1946) 486.

grandes crímenes sociales e internacionales. Una fornicación, un negocio poco limpio ¿qué importancia pueden tener en un mundo sin más ideal de vida en muchos que el «comamos y bebamos, que mañana moriremos» (1 Cor 15, 32)? El decálogo más que una norma moral nos parece ser como un código de trabas a la libertad.

Esa pérdida general del sentido del pecado, ¿no se podría considerar como un pecado colectivo? Sin embargo de hecho como pecado es un resultado de los pecados personales, y por eso se reduce a los pecados que lo han producido. En los que sufren sin culpa sus efectos no es sino una derivación de pecados ajenos, y no tiene en ellos más valor pecaminoso que el que pueda tener la ignorancia o la falta de educación moral en un niño por culpa exclusiva de sus padres.

Conclusión parcial.—Las hipótesis de pecado colectivo que acabamos de reseñar: o proponen un pecado que no es propiamente tal o lo fijan en la suma de pecados individuales. Pero creemos no es inútil tenerlas también en cuenta para mejor precisar el concepto actual de pecado colectivo.

Noción de pecado colectivo.—No será fácil hallar un tal concepto admitido sin disputa por juristas, sicólogos, filósofos y moralistas. Pero será inevitable que en la controversia, con fórmulas diferentes, se presente en definitiva el pecado colectivo como una suerte de pecado personal. Para que haya pecado colectivo *estricto,* es decir, que sea *propiamente* pecado y *cualitativamente* distinto del personal, tendría que darse dentro de una comunidad (familia, agrupación, estado, pueblo, raza, etc.) cierta solidaridad en algún pecado, de modo que por el solo hecho de pertenecer un individuo a dicha comunidad, y por tanto sin su intervención activa o pasiva en aquel pecado, y aun sin su conocimiento de él, lo contrajera y así fuera realmente *verdadero* pecador, por haber participado en un mal acto de la *comunidad en cuanto tal,* si esto acaso es posible, o de sus autoridades o de una minoría selecta moralmente dirigente.

¿Pecado colectivo en la Biblia?—Ante todo echemos una mirada a la Biblia, por si ofreciera la idea de un tal pecado. En el A. Testamento hay la convicción de una solidaridad que une al individuo con su medio familiar y nacional en el plano religioso como en los demás y que a menudo se extiende al pecado. No parece pensarse sólo que los niños sufren las consecuencias de los pecados paternos o que con frecuencia sean arrastrados por los malos ejemplos de sus mayores, sino que de algún modo se diría participan de sus pecados; como si una raza no fuera una mera sucesión de individuos moralmente independiente, sino una unidad viva. En el *Deuteronomio* (13, 12-19) se ordena: si en una ciudad algunos llevan la población a la idolatría, la ciudad entera será anatematizada sin distinción de personas. «No te acuerdes más contra nosotros de iniquidades de antepasados...,

por tu nombre sálvanos y perdona nuestros pecados» (Salmo 79, 8-9). Las calamidades del destierro de Babilonia se explican por las faltas acumuladas durante varias generaciones (Lev 26, 39-40; Jer 9, 13-16; 16, 10-13). «Yo Yahveh, tu Dios, soy Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de quienes me odian» (Ex 20, 5).

Ese mismo vínculo moral se considera entre los miembros de una comunidad nacional. Se presenta una calamidad como que afecta a todo el pueblo por la falta de uno o de una minoría, sin distinguirse netamente entre la *culpa* que irrita a Dios contra los responsables y la *pena* que puede venir aun a los inocentes. Toda la casa de Faraón y la de Abimelec son castigados por haber tomado ellos a Sara, mujer de Abrahán (Gen 12, 17; 20, 18). Moisés intercede con Dios para que la rebelión de un grupo no provoque la ruina de toda la comunidad (Núm 16, 22). El pecado cometido por David al hacer el censo del pueblo desencadena una mortífera peste (2 Sam 24, 1-17).

¿Estamos ante un pecado colectivo estricto? Esas fórmulas, tan poco matizadas, apenas nos permitirían precisar por sí solas el alcance de la solidaridad en el pecado. Pues no distingue claramente entre solidaridad en la culpa y en la pena, quizá podían indicar sólo una participación real en la pena, con una especie de imputación extrínseca de la culpa.

Es sabido que en diversos puntos la revelación bíblica, al principio más general, se va diferenciando después y perfilando en la expresión de su contenido. Así ocurre en las cuestiones de las postrimerías. Y así, al menos en parte, en la del pecado. En las secciones más antiguas de la Biblia se echará de menos una distinción precisa entre sujeción a la pena y la culpabilidad, que irán englobadas en una misma noción de «pecado». Tampoco se buscará reivindicar claramente la retribución individual. Pero más tarde sí, no sólo se distinguirá bien entre culpa y pena, sino que ya los profetas no dudarán en reclamar para su Dios la perfecta justicia que sólo tiene en cuenta los méritos personales. Anuncian para el futuro una era en que cada uno no morirá sino por su pecado personal (Jer 31, 29-30; Ez 18, 4.20). Y ahí se expresa una idea que no es nueva, sino ya contenida más o menos claramente en cada libro de la Biblia: Dios da a cada uno según sus obras (Deut 24, 16; 2 Reyes 14, 6; 2 Par 25, 4). Además no se dice en absoluto y en general que Dios visitará las iniquidades de los Padres hasta la tercera y cuarta generación, sino en la generación de los que me odian (Ex 20, 5; Deut 5, 9). Y que los afligirá en el destierro por los pecados de sus padres y por los *propios,* hasta que confiesen *su* iniquidad y la de sus padres (Lev 26, 39-40).

Así a la solidaridad con la raza añade la Biblia independencia de la persona en relación inmediata con Dios, proclamando alternativa-

mente esos dos aspectos, aunque no en síntesis elaborada [12]. Luego la idea de un pecado colectivo estricto, no sólo no aparece en la Escritura, sino que positivamente se excluye.

No importa por lo demás que en ella se hable de pecado por error, inadvertencia, involuntario, pues esas denominaciones suponen, al menos a veces, verdadero pecado deliberado de debilidad, pero opuesto al de malicia. Si en el *Levítico* (4, 2) se habla de «anima, quae peccaverit per ignorantiam et de universis mandatis Domini, quae praecepi ut non fierent, quidquam fecerit...» (cf. también 4, 22.27) no se trata, como nota Clamer, de simples errores ni de faltas de pura inadvertencia, sino del vasto campo de pecados más o menos graves, más o menos voluntarios, que nacen de la fragilidad humana, como lo indican los casos ahí previstos de violación de las cosas santas (5, 15) de robos, calumnias, fraudes, falsos juramentos (6, 2-7) en oposición a otros pecados audaces y escandalosos, que atentan a la autoridad de Yahveh en la trangresión de sus preceptos y que inducen pena de muerte. Así en los *Números* (15, 22-29) aquellos pecados (que obtienen perdón) se oponen a los cometidos «a mano levantada» (b^{e}yâh râmâh) que son rebeldía contra Dios y por eso merecen pena de muerte [13].

De hecho tales pecados por ignorancia se supone ser posibles aun en el pueblo como *comunidad*, como cuerpo solidario: «Si omnis turba Israel ignoraverit et per imperitiam fecerit quod contra mandatum Domini est» (Lev 4, 13). Pero no se concibe quiera decir que un pueblo instruido (al menos en sus autoridades) quebrante en *masa* por *ignorancia* los mandamientos divinos.

En otros casos que se pudieran citar (como Gén 20, 5-9; 2 Sam 6, 4-7; Núm 22, 34) diríamos que se trata de una especie de culpa jurídica o algo similar, o de culpa *material* que por ocultas razones pudo convenir para ejemplaridad sancionar con castigo, o quizá alguna vez de pecado de negligencia; pero en cualquier caso, para que la dificultad se tomara en cuenta, habría que demostrar que en dichos pasajes esos pecados de ignorancia se imputan como *verdaderos* pecados ante Dios a cada uno de sus autores.

Noción moderna.—Si ya pasamos a la discusión moderna, siguiendo la síntesis que de la noción de pecado colectivo en ella presenta König, a veces se ha mirado el pecado colectivo como una suma de omisiones personales en los particulares hasta formarse una suerte de

---

[12] González Ruiz, 150; Dubarle, 334-338; J. Knabenbauer, S. I., *Commentarius in Ezechielem prophetam* (Parisiis 1890) 180-184.

[13] Cf. A. Clamer, *Le Lévitique* (Paris 1940) 46.49.54; Id., *Les Nombres* (Paris 1940) 336s.; Id., *La Genèse* (Paris 1953) 301; A. Medebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament* 1 (Rome 1924) 85.

estado de opinión pasiva, que acepta sin protesta ni resistencia lo que por ley divina (natural o positiva) no se puede así aceptar [14].

Pero no toda omisión de protesta y oposición al mal es pecaminosa, pues la obligación de tales intervenciones tiene, según los rectos principios morales, sus leyes y condiciones, que no siempre se cumplen [15]. Y en el supuesto de que en determinados adjuntos surja esa obligación, siempre se exige, para que haya pecado, que los interesados dejen de cumplirla a sabiendas y con plena libertad. Pero en este caso tenemos ya el pecado *personal,* y por tanto esas omisiones o no son pecado o no son sino la suma de las omisiones personales culpables. No hay pues en esa concepción pecado colectivo estricto, o sea distinto del personal.

Apreciación jurista.—Se podría puntualizar que el miembro de una comunidad criminal es culpable y merece castigo, por ser también él portador del espíritu de la comunidad, del que en definitiva y sólo por él han brotado los crímenes (B. F. Jerusalem). Pero la fórmula «espíritu de la comunidad» es muy vaga. Si ella importa una fusión tan deliberadamente íntima del individuo con la comunidad, que explícita o implícitamente da por bueno *todo* sin excepción, aun lo malo, que sus representantes deciden, y esa fusión se supone en todos o en muchos de los miembros, aún no tendremos un pecado colectivo estricto, sino una suma de pecados individuales virtualmente contenidos en la aprobación omnímoda dada al régimen. Pero mientras no conste de tal aprobación en un particular, no hay derecho a imputarle cualquier acción de su comunidad como tal; pues se entiende que él ha dado su voto a las decisiones legítimas de dicha comunidad y no a las ilegítimas, como serían todas las pecaminosas. En tal supuesto no hay derecho a imputar al particular cualquier crimen de sus dirigentes.

Si se vuelve a insistir en que es culpable por su actitud *pasiva* de no hacer nada, se volverá a responder que tal actitud, sólo propiamente culpable si se ha conocido como pecaminosa y moralmente inexcusable, será un pecado *personal* individual, y si ella es general de muchos individuos, indicará una colección de pecados individuales, no un pecado colectivo en sentido estricto. Sólo si esa actitud equivale a pura pasividad *personal* sin *ninguna* voluntariedad propia y con todo se dice originar un pecado en las personas, sale un pecado colectivo estricto. Pero ¿cómo se compagina en justa lógica una pura pasividad personal con encontrarse de repente e inconscientemente reo de un verdadero pecado?

---

[14] Cf. R. D'HARCOURT, *Responsabilité collective allemande:* Et 248 (1946) 172-196. (No habla de pecado, sino de responsabilidad colectiva. Y la pone también en haber elegido y apoyado el régimen).

[15] Cf. J. B. SCHUSTER, *Kollektivschuld:* Stimm 139 (1946) 101-117.

Desde otro punto de vista un hecho inhumano, como una persecución por motivos políticos o raciales o religiosos, acaso se podría mirar como colectivo, si parece brotar de una serie de actos individuales, acaso relativamente inocentes uno por uno, pero que en su conjunto causan terribles desastres de lesa humanidad (R. Schaible) [16]. Sin embargo en tal hipótesis nunca la suma de esas culpas individuales produce una culpa colectiva que abarque a *todos* los individuos; desde luego siempre sería esencialmente menor que ésta y por supuesto específicamente distinta de ella. Y eso cualquiera que sea la gravedad de la culpa, ya que aun una falta pequeña puede traer graves males. Por tanto no es lógico tomar como fundamento del pecado colectivo el principio de que la gravedad de una culpa corresponde a la gravedad de sus consecuencias.

Apreciación sicológica.—Podría quizá decirse que en la conducta del grupo la ética individual queda suspendida p.e. en la guerra la prohibición de matar que obliga a los particulares. Y que de ahí brota en el grupo la responsabilidad colectiva de todos sus componentes en las obras de la agrupación ejecutadas según la primitiva ética de grupo. Ese real fundamento de una sicológica culpa colectiva lo deberían reconocer los miembros de la agrupación. Ello incluiría también la vuelta al castigo colectivo. Todo eso podría parecer injusto a la conciencia individual inocente. Pero tal juicio cambiaría, si es que, según una ética de totalidad, la participación de los miembros como comunidad en la conducta del grupo importa responsabilidad. Se impondría así el pecado colectivo ante esa nueva ética, ante la que la responsabilidad humana no se limitaría a un agente consciente (E. Neumann). La participación pues del individuo en el pecado colectivo sería inconsciente. Equivaldría a que, por el solo hecho de pertenecer al grupo, el individuo personalmente inocente contraería automáticamente una culpa de la comunidad.

Estamos ya en otra zona. Aquí no cabe identificar el pecado colectivo con una colección de pecados personales. Pero también esa explicación en buena ética cristiana es ininteligible. Que una persona sea responsable, ante la sociedad y aun ante Dios, de una culpa que se ha cometido sin que su libertad y acaso ni su conocimiento haya tenido en ello arte ni parte, para el cristiano es contra toda razón. La hipótesis, según eso, es falsa y no puede ser base para idear sobre ella un pecado colectivo estricto.

En el mismo campo sicológico se podría imaginar acaso un pecado colectivo que fuera una suerte de impureza mágica, pero mirada como algo muy real que afecte a todo miembro de la comunidad. Como si, por repetir el ejemplo que se puso en la controversia del pecado colec-

---

[16] Cf. KÖNIG, 52-53.

tivo, cualquier alemán, por el hecho de serlo, fuera consciente de que ante Europa aparece culpable y se sintiera avergonzado de que se le tenga como europeo, después de haber traicionado a la cultura europea, de haber atacado ladronamente a sus hermanos de la familia europea y de haberles atormentado y asesinado (C. G. Jung).

Pero ¿se trata aquí de un simple sentimiento de vergüenza, de una especie de culpa puramente sicológica, o de una culpa moral? Si el miembro de una familia siente como una culpa personal el delito de un hermano suyo y, aunque inocente, se mira a sí mismo como «manchado», o si paralelamente se dice lo mismo del súbdito de un pueblo en que se ha cometido algún crimen, es natural que esa vergüenza sea mayor que la experimentada por la falta de un individuo o pueblo extraño; pero que ese pudor sea el sentimiento de una culpa moral propia, no es posible demostrarlo en recta sicología.

Más: si se admite que la dicha vergüenza de culpabilidad presupone una conciencia de culpa moral sujetiva y por tanto imputabilidad del delito, esa hipótesis no se puede referir sino a la culpa individual. El miembro de una comunidad en que se ha perpetrado un crimen se puede sentir sinceramente culpable, sólo si consciente y libremente ha cometido faltas de omisión (callando, no resistiendo al malhechor, no frenando en lo posible la expansión del mal, etc.) [17]. No es pues necesario ver un pecado colectivo en la vergüenza que se puede experimentar por la mala acción del prójimo, y que no tiene por qué indicar falta propia. Si es que a veces esa vergüenza es de índole moral y supone verdadera culpabilidad, ésta será sin dudar individual.

Apreciación filosófica.—El concepto de Jaspers de pecado colectivo lo presenta como una culpa metafísica distinta de la criminal, de la política y de la moral. Según él, una solidaridad entre los hombres como tales hace a cada uno responsable de todo lo malo e injusto en el mundo, en especial de los crímenes que se realizan en su presencia o con su consentimiento. Si no he puesto mi vida en impedir el asesinato de otro y lo he dejado pasar, me siento culpable de un modo que no se puede decir jurídico o político o moral. El que yo siga en la vida después de lo ocurido, se me impone como una culpa indeleble (K. Jaspers).

Pero ¿es distinta esa culpa de una culpa moral individual? No, y por tanto se excluye un estricto pecado colectivo. Con todo Jaspers puntualiza que la culpa metafísica existe donde ya ha cesado la verdadera exigencia moral. Si pues ésta supone obligación personal y su incumplimiento implica culpa personal, la culpa metafísica consistirá en un incumplimiento inconsciente [18]. Ese pecado inconsciente afectaría

---

[17] Cf. KÖNIG, 54-56.
[18] Cf. KÖNIG, 58-59.

a las personas y sería el colectivo. Pero ¿es admisible que al margen de la moral y sobre ella haya un verdadero pecado? Y más ¿un pecado que excluye en el que lo contrae la conciencia de culpabilidad?

H. Scholz admite una responsabilidad y culpa colectiva mitigada (pero como suma de responsabilidades individuales) en una mayoría de los alemanes capaces de responsabilidad, respecto de todos los horrores del hitlerismo, en cuanto que con su larga tolerancia le permitieron hacer lo que hizo. Pero además concibe una *estricta* responsabilidad y culpa colectiva en *todos* los alemanes capaces de responsabilidad, en cuanto que todos son y se deben sentir responsables de tales defectos de carácter del pueblo alemán, como es por ejemplo su sumisión y obediencia maquinal a cualquier superior aun malo que se le imponga, y que explican la permanencia del hitlerimo y la ejecución de sus crímenes. Tal responsabilidad y *culpa* colectiva no se puede demostrar «razonablemente» como tal, y no se funda en una culpabilidad como para que un juez se la pueda echar en cara, pero se basa en una especie de «Gemeinsinn», del que todos se sienten responsables, en cuanto que aquellas faltas del carácter alemán cada uno las siente como un resultado de una culpabilidad personal. Así pues Scholz parece admitir una culpa colectiva, que pesa sobre todos los particulares de un modo que podíamos decir «inculpable» [19].

De hecho pues en esa concepción no hay verdadero pecado en los individuos, o, si lo hay en algunos, no es sino personal.

Apreciación moralista.—Se podía decir que si se trata de un particular, al acusador compete la prueba del delito; pero si se le considera como perteneciente a una agrupación señalada como criminal, carga con todo el peso de la culpa colectiva, sin que sea preciso probar nada, pues se da por supuesto su asentimiento. Esa culpa en el particular consistiría en una imputación, que es necesario probar, del crimen común; pero la base de tal imputación sería la supuesta aprobación del crimen en dicha persona.

Es decir, que así el pecado colectivo viene a ser un pecado de culpable cooperación directa o indirecta de los miembros con la colectividad, o sea la suma de las culpas personales con que todos los individuos a la vez y por la misma acción se hacen culpables.

Acaso sería ideable que hay pecado colectivo donde el portador de la culpa no es el particular sino la colectividad, la comunidad, la multitud de personas que integran dicha comunidad, de modo que en todo rigor ésta como tal sea la culpable y la llamada a responder; como en una mala decisión de un colegio, el mismo colegio como totalidad es responsable, aunque también los particulares son culpables por su

---

[19] *Zur deutschen Kollektiv-Verantwortlichkeit:* Frankfurter Hefte 2 (1947) 357-373.

asentimiento (N. Seelhammer) [20]. Pero si se insiste en la responsabilidad de la comunidad como tal, sin atender a sus individuos, se finge un sujeto culpable irreal, por ser incapaz de una decisión moral. Y si se subraya el asentimiento explícito o implícito o supuesto de los individuos, se vuelve a una colección de pecados personales, no a un verdadero pecado colectivo estricto.

Con todo acaso se podría apoyar esa hipótesis, subrayando la pasividad del individuo en callar y no resistir ante el crimen de la colectividad. Sería una *presunción* de culpa y de responsabilidad en el pueblo (O. Schilling). Y ello parecerá menos injusto si hijos del pueblo, aunque por órdenes del mando, han causado el infortunio de otros pueblos, y más aún, si los que realmente han cumplido su deber contra el materialismo y el nacismo y así han enseñado al pueblo con su ejemplo el recto camino, no ha sido excesivamente grande [21]. Pero bien claro está que dicha presunción reincide en la presunción de culpas individuales y por tanto no en un pecado colectivo estricto.

Conclusión parcial.—El ligero examen de las hipótesis expuestas nos persuade que no es fácil hallar un pecado colectivo propiamente tal, o sea como categoría especial de culpa, distinta de la única hasta ahora prácticamente cotizable como verdadera culpa, que es la individual. De hecho se vendrán a señalar, como características del pecado colectivo, la convivencia de los individuos por omisión de la debida resistencia al mal y la aprobación indirecta de ese mal. Pero ello, si ha sido deliberado y libre, es ya culpa *personal* de incumplimiento de los deberes de conciencia cívicos. Si se apela a la pertenencia a una comunidad juramentada en orden a tales o cuales delitos realizados de acuerdo, entonces el pecado colectivo consistirá en la consciente y voluntaria colaboración de varios individuos, que serán personalmente responsables según la medida de su participación en los referidos delitos. Y así de nuevo el pecado colectivo se identifica con el personal.

Dado pues que el pecado colectivo sería distinto del personal, no habría intervención del sujeto en cuanto persona libre en el acto del pecado que le afecta. Y en tal sentido en él nunca sería *actual,* sino sólo *habitual* o sea el efecto moral que el acto pecaminoso deja en su agente y por el que éste, mientras no se le perdone, se llama pecador, pero que en este caso sería contraído también por un sujeto distinto del agente personal del acto pecaminoso y eso sin su previa aceptación y aun sin saberlo. Pero ¿que un hombre sea verdadero pecador por un pecado ajeno? ¿Que un hombre se vea apartado de su último

---

[20] *Zur Frage der Kollektivschuld:* Trierer theologische Zeitschrift 58 (1949) 42.

[21] *Ueber Kollektivschuld. Eine moral- und rechtsphilosophische Studie:* Theologische Quartalschrift 127 (1947) 209-215.

fin que le haría feliz, y destinado a un castigo eterno, por una decisión en que él no ha intervenido?

Pecado colectivo y pecado original.—Esa conclusión de que un pecado colectivo estricto no se pueda concebir sino como un *estado de pecado* por voluntad personal ajena, permite acaso comparar dicho pecado con el original y decir que, como el hijo de Adán en el orden de justicia original, hoy el miembro de un organismo social puede, sin ninguna decisión de su propia voluntad, participar en el demérito moral de la comunidad y por lo mismo ser en ella y por ella culpable y digno de pena, aunque no en el mismo grado y modo que si hubiera puesto un acto malo personal (R. Egenter) [22].

El pecado original nos afecta como *verdadero* pecado a *todos* sin excepción, desde nuestro *primer* instante y por tanto sin nuestra previa aceptación personal y aun sin nuestro previo conocimiento. No es como quiera una secuela de privaciones anejas al castigo de Adán, sino ruptura con Dios, si bien sólo como fin último sobrenatural, y por tanto con privación de la gracia santificante ahora y de la visión beatífica después. Que a ésta nos había destinado Dios en Adán, y como medio de lograrla nos había dado en él la gracia, que se nos trasmitiría con la generación, si Adán no pecara, y en caso contrario se nos negaría en pena de dicho pecado. Esto último fue lo que ocurrió: por el pecado personal de Adán somos concebidos sin la gracia, y sin derecho a la visión de Dios: es nuestro *estado de pecado original.*

El acto pecaminoso pues fue iniciativa y ejecución de Adán sin nuestra *personal* intervención. Luego en nosotros el pecado original no es nuestro sino como pecado *habitual*, o sea efecto del pecado de Adán en nosotros y que nos constituye pecadores. Es *verdadero* pecado, voluntario en Adán, pero *analógico* respecto del personal, según lo arriba dicho.

Sin contradicción ni injusticia, pues se trataba de dones sobrenaturales, Dios, por razones inaccesibles a nuestro menudo entendimiento, condicionó la transmisión de la gracia de Adán a nosotros, o su pérdida para todos, al hecho de que éste le fuera fiel o infiel. Claro que en Adán la escisión con Dios por su propia voluntad personal revistió más graves caracteres que en nosotros, que ahora no son del caso analizar.

Pero aunque no hubo participación nuestra, directa o indirecta, por un acto *físico* de nuestra voluntad personal en el acto pecaminoso de Adán ¿hubo alguna intervención nuestra en él, para que ese pecado se pudiera decir *propiamente* nuestro? ¿Sería posible que sin ella se pueda ser sujeto de un pecado y con separación de Dios? Diversos teó-

---

[22] *Gemeinschuld oder Strafhaftung?:* Aus der Theologie der Zeit (1948) 128s.

logos buscaron solución al problema, atribuyéndonos una voluntariedad que se acercara lo más posible a la personal: Algunos la vieron en nuestra existencia seminal en Adán como principio de todo el género humano. Otros en nuestra aprobación *interpretativa* de su pecado, por cuanto, según decían, la hubiéramos dado realmente, si hubiéramos coexistido con él. Otros en una *inclusión* moral de nuestras voluntades en la suya por un decreto divino, de modo que el acto suyo fuera moralmente nuestro, y como si con él lo hubiéramos querido.

Sobre esos modos de voluntariedad, que no es oportuno ahora enjuiciar a fondo, sólo notaremos que o se reducen a una voluntad *personal,* como parece su única explicación exacta, y en ese caso el pecado original más que un pecado propagado sería como una colección de pecados al menos *cuasipersonales,* o sólo expresan una voluntariedad *impropia,* que no basta para fundar el ser de un pecado sino por mera reducción a la personal de Adán. Y entonces el pecado original no sirve de punto de referencia para el pecado colectivo: en la primera suposición porque sería un pecado personal, y en la segunda porque no sería verdadero pecado.

De hecho los modernos TT. tienden a suprimir en nosotros toda voluntariedad del pecado original y resumirla toda en la de Adán y por eso al decir con distintas fórmulas, según ya queda indicado, que Dios libre y justamente ligó la transmisión a nosotros, o por el contrario la privación, de la gracia que nos dió en Adán, a que éste le fuera fiel o infiel, y que, al pecar él, todos sus hijos heredamos aquella privación, que, por ser voluntaria en Adán, es verdadero pecado en nosotros. Es pues un pecado cometido sólo por Adán y que se nos comunica en su efecto esencial de separación de Dios en el orden sobrenatural. Luego de ningún modo es nuestro como *acto* sino como *estado de pecado* [23].

Como a verdadero pecado le corresponde su *pena,* que en esta vida es la privación (aparte de la misma gracia) de la integridad o inmunidad de la concupiscencia rebelde, de la inmortalidad o inmunidad de la muerte y de la impasibilidad o inmunidad de todo dolor físico (que son dones *preternaturales* y por tanto indebidos a nuestra naturaleza y así susceptibles de ser por Dios condicionados, como la gracia, a la conducta de Adán) y en la otra vida la privación de la visión beatífica.

Si pues se entiende el pecado original en nosotros como un estado de *culpa y pena* que se le comunica al inocente sin su consentimiento y aun sin su conocimiento, por un acto pecaminoso exclusivo de Adán, ¿no estamos ante un *pecado colectivo estricto* o sea tal como lo hemos definido para que en su contrayente sea verdadero pecado y a la vez

---

[23] Cf. SAGÜÉS, *Sacrae Theologiae Summa* 2³ (Madrid 1958) n. 946-967.

distinto del personal? Por tanto ¿no es ideable ahora otro pecado colectivo similar en esos dos elementos? Anotemos algunas diferencias esenciales, que parecen dar respuesta *negativa* a esas preguntas:

a) El pecado original no es un *acto* pecaminoso de la *comunidad* humana, sino de Adán, y se comunica a todos *sólo* como pecado *habitual*; mientras que el pecado colectivo, según se toma en la controversia, es un *acto* de la *comunidad* como tal y que cada individuo por sí solo no podría realizar. De ahí que en el primero podamos suprimir *toda* voluntariedad en nosotros, mientras que el colectivo como *acto* exige *alguna* participación, sea la que fuere, aunque no personal, en cada uno de los miembros de la comunidad, pues de lo contrario no se hablaría de verdadera *culpa*.

b) El original, que es analógico respecto del personal, del que difiere esencialmente, induce una separación de Dios sólo como fin *sobrenatural*, en la pérdida de los dones sobrenaturales con la de los preternaturales. El colectivo, si es verdadero pecado y no se pretende indentificarlo con un pecado original imaginario y desconocido en la revelación, en cuanto a su ser y sus efectos en el individuo coincide esencialmente con una culpa personal como pecado habitual, aunque la causa no sea sólo el mismo individuo afectado por él; por eso es una ruptura total con Dios, que de suyo es definitiva y desemboca, si no se perdona a tiempo, en la misma pena del dolor eterno que el personal.

c) El original es fijo en cuanto al *número* en cada individuo: uno; en cuanto a la *especie* y *gravedad*: igual e invariable en todos. El colectivo puede ser múltiple para un individuo en el *número* y en la *especie*; dentro de una misma especie el mismo pecado puede ser de diversa *gravedad* en varios individuos, y multiplicarse en un mismo individuo.

d) Del original consta ciertamente el momento y el hecho de contraerse. El colectivo, dado que se incurre en cualquier delito de la comunidad, no tiene momento preciso, y a menudo se ignorará que se ha incurrido.

e) El original está bien determinado en cuanto al *sujeto*: todos los miembros de la familia humana, y no la comunidad en cuanto tal, sino sólo los individuos. El sujeto del colectivo será a la vez la comunidad en cuanto tal y sus individuos, pero ellos solos; queda por precisar cuándo una comunidad tiene categoría moral de tal, para que sus pecados puedan afectar a sus miembros, y por tanto, pues un mismo individuo puede pertenecer simultáneamente a diversas comunidades, si incurre siempre en los pecados de todas ellas.

f) El original se propaga en virtud de un especial decreto divino, en cuanto que permite el pecado de Adán y condiciona a su acto personal la privación de la gracia en sus hijos; y supuesto indispen-

sable de esa propagación es la indefectible pertenencia a la misma naturaleza de Adán. En la transmisión del colectivo no se conoce ningún decreto especial divino; y su sola condición es la pertenencia casual e inestable a la comunidad culpable.

g) El original consta ciertamente que se perdona con el bautismo; y para siempre. El colectivo no se sabe ni cómo ni cuándo y por tanto ni si de hecho se perdona, pues no hay lugar a penitencia que retracte un acto libre personal, que por hipótesis no se ha puesto; una vez perdonado puede aún volver, si bien no por un acto numéricamente igual al anterior.

h) El original trasciende nuestra experiencia y sólo es asequible por revelación; por ésta sabemos que sin decisión personal libre se puede ser víctima de ese verdadero pecado. Del colectivo no se conoce ninguna revelación divina y sólo se podría captar por experiencia muy problemática, dado que ni ésta ni la razón podrían demostrar satisfactoriamente, qué dependencia de la comunidad se requiere en el individuo para incurrir en el pecado colectivo; por su parte la doctrina católica no conoce —fuera del pecado original— un estado de pecado real en un individuo, que no le haya causado con su libre decisión personal.

i) El original no consta se castigue sino con la privación de la justicia original en esta vida y de la visión beatífica en la otra, mientras el colectivo se supone está sujeto a la ley penal de los pecados personales.

Conclusión. No se da el *pecado colectivo estricto,* o sea un pecado que sea a un tiempo *verdadero* pecado y *distinto* del personal y del original. Las diversas modalidades, en que se puede considerar el pecado según varias hipótesis históricas reales o al menos conceptuales, no permiten afirmarlo. Y la apelación a la culpa original para justificarlo como posible y real no obtiene mejor resultado.

Por lo mismo ni se le puede llamar pecado *analógico* según el valor técnico filosófico *propio* del término, pues él indicaría un pecado *propiamente* tal, que es lo que hemos negado.

Y tampoco hay lugar a imponer una pena a una persona por un pecado colectivo. La pena sigue a la culpa y sólo a ella; luego donde no hay culpa no hay pena. «Sine culpa, nisi subsit causa, non est aliquis puniendus» [24]. *Pena* decimos en su alcance técnico, o sea como vindicación de una culpa. Otra cosa es que el bien común aconseje o permita infligir a una sociedad un castigo, cuyos malos efectos inevitablemente habrán de refluir aun en sus miembros inocentes.

* * *

[24] Véase la nota 7.

Por lo demás si el pecado colectivo se tomara en sentido propio, aunque analógico, como verdadero pecado distinto del personal, llevaría a errores, como:

a) *La supervalorización de la comunidad,* como si en cuanto tal tuviera su propia conciencia y fuera capaz de acciones buenas y malas, ya que sería una unidad moral a modo de *persona,* distinta de sus componentes físicos, y no de personas puramente jurídicas [25]. El individuo inmerso en ella, libre y superior a él, estaría sometido a todas sus decisiones comunitarias y así a todas sus fluctuaciones morales. La personalización moral de la comunidad implicaría la despersonalización del individuo [26].

Tales personas son ficciones contradictorias e injustas, pues no hay personalidad y responsabilidad donde falta una conciencia real única y una objetiva voluntad libre. Un pueblo como tal, aparte de sus miembros, no puede ser ni héroe ni criminal, ni culpable ni inocente. Según Pío XII, «juzgar y castigar no a cada individuo sino colectivamente a comunidades enteras» sería una violación «de las normas que presiden a cualquied juicio humano». «En lo que atañe al desenvolvimiento de la historia... los pueblos como tales no pueden verse imputar la res-

---

[25] Cf. KÖNIG, 59s.

[26] Recordemos que en derecho se llama *persona moral* a toda entidad jurídica capaz de derechos y obligaciones, distinta de las personas físicas, o cada uno de los hombres, y de su mera agrupación.

Se dice *colegial,* si consta de personas físicas, como un estado, y *no-colegial,* si se funda en un conjunto de cosas p.e. un hospital; pero no siempre es fácil distinguirlas entre sí. La colegial difiere de la *colección* en que: a) El sujeto de derecho en ella es la congregación, y en ésta cada persona. b) Se ordena al bien común de los socios, y la colección al bien de los individuos. c) Una vez instituida no depende de los miembros y sin ellos puede existir, pero no la colección.

La colegial actúa unas veces colegialmente o sea por deliberación y votación; otras por personas físicas legítimamente elegidas, que la representen y obren en su nombre; otras por los miembros particulares. Por tanto siempre la que decide y realiza algo en bien o en mal, no es la persona moral en cuanto tal, pues carece de facultad física de querer y de actos propios, sino que opera por la voluntad física de los que la representan o componen, cuyos actos moralmente imputables se suelen atribuir a la persona moral.

Por tanto la actuación culpable de la persona moral sólo se puede imputar a los particulares, si estos han cooperado (y en la medida en que lo hayan hecho) a decidir o ejecutar la obra común o activamente (por mandato, consejo, voto, ejemplo, etc.) o al menos negativamente por alguna omisión. El individuo no es responsable del crimen de la comunidad, sino en cuanto libremente ha participado en él al menos por omisión. Si pues la comunidad, sin culpa de un miembro, es sujeto de mente criminal, ésta no se le puede imputar a aquel. Cf. E. FERNÁNDEZ REGATILLO, S. I., *Institutiones Iuris Canonici*[2] 1 (Santander 1946) n. 199-206; NOLDIN-SCHMITT-HEINZEL, *Summa theologiae moralis*[30] 1 (Oeniponte 1952) n. 86a; HÜRTH-ABELLAN, *Notae ad praelectiones theologiae moralis* 1 (Roma 1947) 463-466.

ponsabilidad... En lo posible, que se eche la responsabilidad sobre los culpables, pero que se les distinga con justicia neta del pueblo en su conjunto» [27].

b) *El fatalismo moral.*—El individuo quedaría envuelto como responsable en las decisiones criminales de la comunidad, aunque personalmente las ignorara y aun las reprobara. Y sería una contradicción. En su vocación a la unión libre y personal con Dios, el pecado colectivo frustraría sus esfuerzos, aun contra su voluntad y en ignorancia suya y repetidamente.

c) *La autonomía moral.*—El pecado colectivo estricto induce un orden moral al margen del decálogo, que mira siempre y directamente a las personas físicas. Invalida el principio de ética cristiana y admitido hoy en todo país civilizado de que en el individuo, sin deliberación y libertad, no hay culpa ni sujeción a pena [28]. Destruye el axioma «nemo malus nisi probetur». Y el «nulla poena sine lege», pues no hay ley de que el inocente sea sin más responsable en los delitos de la comunidad. *Materializa* la moral, que en parte se basaría en una razón casual de sangre o geográfica o histórica o simplemente cívica.

* * *

Con todo nada impide que la expresión equívoca de «pecado colectivo» se emplee en sentido *analógico,* pero *impropio* o *traslaticio,* para indicar un pecado en sí *personal,* pero de índole social o comunitaria, por su íntima conexión con influjos antecedentes o coordinados o con ramificaciones subsiguientes, acaso como fruto de un ambiente y a la vez propulsor del mismo. Y ello en múltiples acepciones. Así la *corrupción general de ideas o costumbres* en un ambiente inmoral que nadie o pocos intenten cambiar, como si hubiera un convenio implícito que ratifique el hecho consumado y de vivir así. O más en concreto la *propagación de un vicio* p.e. el estraperlo o la injusticia social en una especie de plaga irresistible, en que muchos, quién más quién menos, se imaginen justificar su dudosa conducta personal. O los desafueros de un *régimen sectario* por la mayoría de los ciudadanos elegido a sabiendas de sus intenciones o al menos culpablemente tolerado después de conocido.

JOSÉ SAGÜÉS, S. I.

Facultad teológica de Oña (Burgos)

---

[27] Pío XII en un mensaje radiofónico: Acta Apostolicae Sedis 37 (1945) 21; Al Congreso Internacional de «Pax Romana»: ibid. 44 (1952) 820-821.
[28] Véase la nota 3.

Un nuevo contricionismo

Una ojeada a los manuales de moral [1] y de dogma [2] basta para convencernos del predominio absoluto del atricionismo aun en los últimos decenios. Las razones dogmáticas de este predominio las expone brevemente M. Schmaus en su Dogmática reduciéndolas a dos : 1. Si fuera necesaria la contrición perfecta, la absolución no tendría realmente la significación de perdonar el pecado, sino únicamente de completar la contrición y de manifestar que los pecados han sido ya perdonados. 2. El sacramento infunde la gracia *ex opere operato* tan pronto como queda eliminado el obstáculo a la gracia que es el afecto al pecado. Ahora bien, por la atrición el hombre se separa realmente del pecado [3].

Schmaus tiene buen cuidado de añadir que esto no implica una recomendación del minimismo en moral, pues la contrición sigue siendo la norma a la que hay que tender. Tampoco se puede considerar la contrición como el camino difícil y la atrición como el camino fácil. En realidad no hay dos caminos sino uno solo: el sacramental.

Sin embargo, las razones de orden pastoral que más han influido en el predominio del atricionismo tal vez se puedan reducir a estas dos: 1. La primera es un postulado: la remisión sacramental de los pecados tiene que ser más fácil que la extrasacramental. Este postulado procede de una concepción inexacta del sacramento de la peniten-

---

[1] Aun autores tomistas como D. M. PRÜMMER O. P. *Manuale Theologiae Moralis*[13] (Barcelona 1958) vol. 3, p. 245ss; MAUSBACH, *Katholische Moraltheologie*[10] (Müster i. W. 1954) vol. 2/1, p. 273; O. SCHILLING, *Lehrbuch der Moraltheologie* (München 1928) vol. 1, p. 357; F. M. CAPELLO, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis* (Roma 1953) vol. 2, p. 94; H. NOLDIN, *Summa Theologiae Moralis*[25] (Innsbruck 1938) vol. 3, p. 258; E. F. REGATILLO-M. ZALBA, *Theologiae Moralis Summa* (BAC 117) vol. 3, n. 524.

[2] M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*[4] (München 1952) vol. 4/1, p. 501; P. GALTIER, *De Paenitentia* (Roma 1950) p. 342ss; S. GONZÁLEZ, *De Paenitentia* en *Sacrae Theologiae Summa*[3] (BAC 73) p. 484, n. 132ss; M. PREMM, *Katholische Glaubenskunde* (Wien 1955) vol. 3/2, p. 71ss; A. PIOLANTI, *De Sacramentis* (Roma 1945) vol. 1, p. 278.

[3] SCHMAUS, *o. c.*, p. 501.

cia. Se procede en realidad como si existieran dos caminos prácticamente independientes de justificación: uno difícil, extrasacramental; otro fácil, sacramental, aunque naturalmente se insiste en la necesidad del sacramento en todo caso [4]. 2. En segundo lugar la contrición, tal vez por influjo del jansenismo, se considera difícil, la atrición en cambio fácil. Esta razón implica por una parte una sublimación del concepto de caridad de la que se elimina todo lo que pueda ser amor de concupiscencia [5], y por otra una simplificación de la sicología de la conversión, que no se considera quizá como el fruto de un lento y complicado proceso interior, no siempre enteramente transparente y traducible a términos concretos de motivación y finalidad. Esta simplificación corre paralela a la simplificación del concepto del pecado, en el que, por motivos pastorales fácilmente comprensibles, también se atiende más bien el acto concreto y fácilmente definible, que a las oscuras tendencias y disposiciones interiores que lo han preparado.

Estas dos razones, que no son teológicas, propiamente hablando, han hecho probablemente más en favor del atricionismo que las razones estrictamente teológicas.

Pero en la actualidad la mentalidad en torno a estos fundamentos ha cambiado sensiblemente. De una parte la elaboración de la teología sacramentaria, sobre todo en su dimensión eclesial [6], hace imposible la concepción de dos caminos diferentes e independientes de justificación. Por otra el primado de la caridad en las nuevas orientaciones de la moral [7] hace ya de por sí probable una inclinación hacia el contricionismo. Una aversión casi instintiva a todo lo que sea temor, al que se considera como paralizante, es también característica de algunas corrientes de espiritualidad contemporánea y un factor más para inclinar hacia el contricionismo y aun, en ciertos casos, para desvirtuar y

---

[4] La concepción de los dos caminos parece proceder originariamente de Escoto. Cf. B. POSCHMANN, *Busse und letzte Oelung* (Freiburg 1951): *Handbuch der Dogmengeschichte* 4/3 p. 99, No tratamos el problema histórico para el que puede verse la excelente nota bibliográfica de G. OGGIONI en *Problemi e orientamenti di Teologia Dommatica* (Milano 1957) vol. 2, p. 912ss, y el resumen de V. HEYNCK, *Attritionismus* en LTK² 1, col. 1019-1021.

[5] P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age* (Münster 1908) *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* VI/6; P. DE LETTER, *Perfect Contrition and Perfect Charity:* TheolSt 7 (1946) 507-524; J. DE GUIBERT, *Etudes de Théologie Mystique* (Toulouse 1930) c. 6, p. 241.

[6] H. SCHILLEBEECKX, *De sacramentele heilseconomie* (Antwerpen 1952). Id. *Sakramente als Organe der Gottbegegnung* (*Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957) p. 379-401.

[7] Véanse entre otros: G. GILLEMAN, *Le Primat de la Charité en Théologie Morale* (Louvain 1952); J. FUCHS, *Die Liebe als Aufbauprinzip der Moral-theologie:* Schol 29 (1954) 79-87.

entender mal la doctrina atricionista [8]. Finalmente una concepción del pecado como actitud íntima y profunda, no siempre traducible en actos concretos, que se encuentra dispersa acá y allá en la literatura católica contemporánea y es una reacción espontánea contra una concepción minimista y tal vez excesivamente esencialista de la moral [9], predispone para considerar también la conversión, correlativamente, como un lento proceso de maduración y de retorno hacia Dios en el que no siempre es fácil señalar límites definidos a la trama de los motivos, no siempre enteramente conscientes, que se entretejen en este largo proceso de retorno hacia Dios. Este sentido de la complicación del proceso humano-divino de la conversión llevará, como veremos, a soluciones matizadas, que procuran evitar los exclusivismos fáciles en ambos extremos.

Teniendo en cuenta este cambio innegable de mentalidad, no nos extrañará que, al margen de los manuales, se manifieste en revistas y congresos una innegable simpatía por la doctrina contricionista, aunque naturalmente con diversos matices y tendencias y, en general, muy distinta del contricionismo que podemos llamar clásico.

Entre las conclusiones del Congreso del Centro de Pastoral Litúrgica, francés, sobre la penitencia en abril y septiembre de 1958 hay una sobre la contrición: «No hay contrición verdadera si no se descubre que Dios es amor» [10]. Esta conclusión es interesante porque representa la opinión, no de un teólogo aislado, sino de un grupo considerable del clero francés.

La conclusión hay que analizarla, naturalmente, a la luz de las comunicaciones leídas en el congreso, porque estas son las que prepararon la conclusión.

En estas comunicaciones encontramos planteamientos discutibles del problema y otros aceptables. Empiezo por los primeros para eliminar ya desde el principio, y en cuanto sea posible, los equívocos de terminología que llevan inevitablemente a falsas conclusiones.

El análisis de los actos del penitente estuvo en este Congreso a cargo de J. Lécuyer C. S. Sp. Director del Seminario Francés de Roma. El análisis del pensamiento de Lécuyer en el problema de la contrición no es fácil. Por una parte quiere volver a la doctrina de Sto. Tomás, pero por otra conserva las nociones modernas de contrición y atrición que no encajan en el sistema de Sto. Tomás. Se declara, pues, partidario de la doctrina de Sto. Tomás según la cual la contrición es necesaria para toda justificación, aun la sacramental [11], pero

---

[8] Como índice de esta tendencia se puede leer el artículo de CH. MOELLER, *Prêcher la Pénitence:* La Maison-Dieu 55 (1958) 125ss.

[9] Cf. R. FRANCO, *Dos Congresos en torno a la Penitencia:* EstEcl 34 (1960) 42ss.

[10] La Maison-Dieu 56 (1958) 127.

[11] Id. p. 48.

al mismo tiempo nos define la contrición perfecta fundamentalmente por el motivo, cosa que es ajena a Sto. Tomás. Hay en esta definición, a mi entender, un doble equívoco: En primer lugar Sto. Tomás no atiende primariamente al motivo (amor o temor) para distinguir la contrición de la atrición, sino que atiende a la intensidad, a la sincera detestación del pecado y, sobre todo, a la información o no información de ese dolor de los pecados por la gracia santificante [12]. En segundo lugar la descripción de la contrición perfecta que hace Lécuyer introduce un amor que no es el que generalmente se suele llamar de caridad, sino que va mezclado con el de concupiscencia, pues el motivo de este amor incluye la consideración de que el plan divino de salvación es «el único bien del hombre» [13]. Esta inclusión del amor de concupiscencia, que estrictamente pertenecería a la esperanza, en el amor de caridad no es ajena a la mentalidad tomista [14], pero de hecho lleva a Lécuyer a considerar la atrición como desprovista en absoluto de toda especie de amor, aun del de concupiscencia, como «una repulsa al amor» [15], y consiguientemente como algo totalmente insuficiente para una sincera detestación del pecado, cuyo deseo, a pesar de la atrición, permanece en el corazón [16]. Paso por alto el que Lécuyer pretende después justificar esta atrición, definida de una manera tan inexacta, como si esta «repulsa del amor» pudiera haber sido alguna vez defendida por el Tridentino. Es claro que si la atrición se concibe como un puro temor que no llega a librar del afecto al pecado, la atrición no se puede considerar como disposición próxima para recibir el sacramento de la penitencia. Pero ningún atricionista defiende que una tal atrición, descrita en un sentido que bien se puede llamar jansenista [17], sea suficiente para recibir el sacramento de la penitencia.

A mi entender lo que ha llevado a Lécuyer a esta confusión de términos ha sido el pretender aplicar el esquema de Sto. Tomás sobre la justificación en el sacramento —un esquema primariamente onto-

---

[12] Conf. el excelente análisis de P. ANCIAUX, *Le Sacrement de la Pénitence*[2] (Louvain 1960) p. 131ss; P. DE LETTER, *Two concepts of attrition and contrition:* TheolSt 11 (1950) 3-33; V. HEYNCK, *Attritio sufficiens:* FranzSt 31 (1949) 90.

[13] La Maison-Dieu 56 (1958) 48.

[14] Véase la bibliografía citada en la nota 5.

[15] La Maison-Dieu 56 (1958) 51 «il s'agit en effet d'un refus».

[16] «Il reste attaché à son péché d'intention» id. p. 49.

[17] Para dejar fuera de dudas lo que entiende por atrición aún pone J. Lécuyer una comparación: «Como un malhechor teme la policía y se abstiene del delito para no incurrir en el castigo, pero lamenta la presencia del policía y *continúa deseando el delito*»; La Maison-Dieu 55 (1958) 50. Compárese esta concepción de la atrición con la concepción jansenista: «Timor non nisi manum cohibet, cor autem tandiu peccato addicitur, quandiu ab amore iustitiae non ducitur» (D. 1411).

lógico— sin abandonar la mentalidad actual —primariamente sicológica.

Para Sto. Tomás «el elemento discriminante entre la contrición y la atrición es la perfección o imperfección del dolor, es decir, la entera o no entera renuncia del pecado, que objetivamente se realiza en la presencia o ausencia de la caridad (virtud infusa) y de la gracia santificante» [18]. Por tanto «la razón profunda que diferencia la atrición de la contrición y que es la causa de todas las otras, es que la atrición no es un acto de la virtud infusa, no está informada por la gracia» [19]. Es pues primariamente una razón de orden ontológico: información o no información por la gracia, más que de orden sicológico; motivo de amor o de temor, «nam omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio» [20], prescindiendo del motivo.

Los motivos sicológicos como tales no diferencian, pues, la atrición de la contrición; pero en cuanto son signos de la presencia o ausencia de la gracia son un factor secundario para discernirlas y un signo conjetural. Un motivo pecaminoso, por ejemplo, excluye la presencia de la caridad infusa, un motivo de amor indica con cierta probabilidad, aunque no con certeza, la presencia de la caridad [21]. Téngase en cuenta además que los «signa contritionis» que Sto. Tomás requiere para poder dar la absolución son: «dolor de praeteritis et propositum de coetero non peccandi» [22], signos que pueden coexistir tanto con la atrición como con la contrición en nuestra terminología.

Es cierto que Sto. Tomás requiere normalmente la contrición, en el sentido que hemos dicho, para la recepción del sacramento de la penitencia, entre otras razones porque Sto. Tomás concibe la justificación con el esquema aristotélico de la generación y en este esquema la contrición es la última disposición de la materia para recibir la forma. Como disposición última es causada eficientemente por la forma, es decir, por la gracia habitual, aunque precede su infusión en el orden de causa material [23]. Si el sacramento no encuentra esta disposición en el alma, como la justificación es imposible si ella, tiene que crearla. De esta manera el penitente «vi clavium ex attrito fit contritus». Este cambio es en la mente de Sto. Tomás primariamente onto-

---

[18] P. DE LETTER, *Two Concepts of Attrition and Contrition:* TheolSt 11 (1950) 15.

[19] DE VOOGHT, *La Justification dans le sacrement de pénitence d'après St. Thomas d'Aquin:* EphThLov 5 (1928) 231.

[20] *De Veritate,* q. 28, a. 8.

[21] DE LETTER, *Two Concepts...* p. 20, not. 71.

[22] 3, q. 80, a. 4 ad 5. Véase DE LETTER, *Two Concepts...* p. 27; DONDAINE, *L'Attrition suffisante* (Paris 1943) p. 52.

[23] Véase H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez St. Thomas d'Aquin* (Paris 1944) p. 215. H. Dondaine, siguiendo a De Vooght, cree más bien que la razón de esta exigencia de la contrición está en «una apreciación justa de la autonomía humana»: RevScPhilTheol 36 (1952) 663.

lógico, como ya hemos dicho. El acto de contrición que procedía de una voluntad no elevada y era, por tanto, imperfecto, procede ahora de una voluntad elevada por el hábito infuso de caridad y es ya contrición perfecta [24]. Pero queda un problema ulterior: ¿Tiene ese cambio ontológico de atrición en contrición un correlativo sicológico en los motivos del arrepentimiento? En otras palabras: ¿el pecador que llega al sacramento arrepentido de sus pecados por el temor de las penas, sale del confesonario arrepentido por amor a Dios? [25] Este es el problema que se plantea otro grupo de los que hemos llamado «nuevo contricionismo». Un contricionismo que en un retorno consciente a Sto. Tomás requiere la contrición para toda justificación, aun la sacramental [26], que admite también con Sto. Tomás que el sacramento crea esa disposición, si no la encuentra previamente; pero que consciente también de la diferencia de terminología que nos separa de Sto. Tomás se pregunta si es posible y legítimo ese salto de lo ontológico a lo sicológico o por el contrario se trata de terrenos impermeables entre sí.

Un primer intento de solución al problema [27] lo propone J. de Baciocchi en el mismo congreso del Centro de Pastoral Litúrgica del año 1958. Combinando la doctrina del «ex attrito fit contritus» con la nueva orientación eclesial del sacramento de la penitencia propone la siguiente solución: «Ex attrito fit contritus» no por un cambio de estado sicológico, sino por un cambio de situación, porque en adelante la caridad de la Iglesia, ratificada por él, confiere a su existencia una significación de gracia. Reintegrado a la comunión eclesiástica, admitido de nuevo a la mesa eucarística, el penitente está englobado (como el niño bautizado) en un cuerpo de caridad cuyas intenciones fundamentales él no reniega, aunque aún no esté en estado de apropiárselas completamente. Está fundamentalmente de acuerdo con la alianza plenamente incorporado al pueblo santo [28].

Del planteamiento del problema se deducen tres cosas: 1. Que J. de Baciocchi se siente obligado a responder a la pregunta: ¿Cómo es posible que se justifique uno que no ha hecho un acto de caridad? 2. Renuncia a la solución del problema en el terreno sicológico de los motivos. Es más, supone expresamente que en este terreno no se da cambio alguno y que los motivos permanecen siendo los mismos que

---

[24] Conf. DONDAINE, *L'Attrition suffisante,* p. 10ss.

[25] P. GALTIER, *De Paenitentia* (Roma 1950) n. 406, niega categóricamente este cambio sicológico.

[26] Los motivos no son sin embargo precisamente los mismos de Sto. Tomás sino los que hemos indicado al principio sobre el cambio de mentalidad en la actualidad.

[27] J. Lécuyer no parece que se lo haya planteado reflejamente. La única alusión que encuentro en él de un posible paso de la atrición a la contrición en el sacramento parece moverse dentro de la misma perspectiva de los motivos. La Maison-Dieu 55 (1958) 51.

[28] La Maison-Dieu 55 (1958) 31.

antes de recibir el sacramento. 3. Añade un elemento nuevo, el eclesial. La incorporación a la Iglesia explica el tránsito, virtual, de la atrición a la caridad. Del influjo de la incorporación en la Iglesia en la evolución interna el penitente no dice nada J. de Baciocchi. Tal vez no ha tenido ocasión.

Otro intento de conciliación lo encontramos en el comentario al tratado de penitencia de la Suma Teológica de Sto. Tomás por el P. A. Bandera, O. P. «Hay —dice— otra manera de entender el axioma *absolutio facit ex attrito contritum* que a nosotros nos parece aceptable. La atrición basta para constituir el sacramento de la penitencia, cuya virtud está principalmente en la absolución. Una vez constituido el sacramento con actos del penitente y absolución ya puede ejercitar de hecho su virtud santificadora y produce la gracia, mediante la cual el penitente realiza un nuevo acto, que es acto de contrición perfecta o de conversión plena a Dios, cualquiera que sea el acto concreto en que se verifica; este nuevo acto, que normalmente debe seguir a la absolución, da la última disposición sicológica proporcionada al estado de justicia» [29].

El P. Bandera distingue entre condiciones para la justificación y condiciones para constituir el sacramento de la penitencia. Para lo primero se requiere siempre y en toda hipótesis la contrición. Para lo segundo basta la atrición. Esta es suficiente para producir la gracia en el sacramento y mediante ella un nuevo acto, que da la última disposición sicológica proporcionada al estado de justicia. Parece cierto que en la mente de Sto. Tomás el paso de atrito a contrito en el sacramento supone un nuevo acto de la voluntad, numéricamente distinto del anterior, puesto que procede de un principio distinto, es decir, de la voluntad informada por el hábito de la caridad [30]. Pero el problema está en saber si ese acto es consciente y sicológicamente también distinto del anterior. El P. Bandera parece suponer que sí, puesto que afirma que ese nuevo acto da precisamente la última disposición sicológica proporcionada al estado de justicia. Para el P. Bandera la razón última de la eficacia total (contrición perfecta) o solamente parcial (atrición) del dolor para la expulsión del pecado es preciso buscarla en el motivo que lo inspira [31]. Habría que explicar, pues, cómo por el hecho de proceder de un principio distinto —es decir, de la voluntad informada por el hábito de la caridad— el dolor del pecado cambia también de motivo. Si lo que quiere decir el P. Bandera es que la infusión del hábito de la caridad llevará al penitente tarde o temprano al acto mismo de caridad, ninguna dificultad hay en ello.

---

[29] *Summa Theologica* XIV (BAC vol. 163) p. 201s.

[30] Véase M. FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tomaso* (Roma 1947) p. 126s.

[31] *Summa Theologica* XIV p. 195.

Pero como el P. Bandera requiere la contrición inspirada en el motivo de la caridad para la justificación en el sacramento y esta justificación es instantánea, habría que admitir que el cambio de motivos es instantáneo también. Las experiencias de confesonario son difícilmente catalogables. Parece ser sin embargo que no favorecen este cambio repentino e inexplicable de motivación. La solución del P. Bandera deja clara por lo menos la dificultad de conciliar el modo de proceder de Sto. Tomás con nuestra problemática sicológica.

P. de Letter dedica dos artículos a este problema, uno en el año 1950 y otro en el 1955 [32]. En el primero de estos dos artículos parece admitir la irreductibilidad de los dos campos ontológico y sicológico, de modo que, si en el primero es cierto que el penitente vi clavium ex attrito fit contritus, en el segundo caso, con relación a los motivos, el axioma no se verifica, es decir: la absolución *per se* no produce un cambio en las disposiciones sicológicas del penitente, en particular en los motivos conscientes del dolor [33]. Sin embargo esta irreductibilidad no es absoluta. En realidad, según la mente de Sto. Tomás, el penitente no puede ser absuelto si no presenta los «signa contritionis», lo que equivale a decir: si en el nivel sicológico consciente no tiene contrición, aunque ésta por un error involuntario no corresponda a la realidad ontológica del penitente. En este caso el cambio ontológico operado por la absolución no necesita propiamente una repercusión sicológica consciente. Lo que hace en realidad es proveer de un substrato ontológico auténtico a un contenido sicológico consciente que carecía de él [34].

Este artículo de P. de Letter ha sido comentado ampliamente por H. Dondaine, O. P. [35]. El punto central de las observaciones de Dondaine a P. de Letter se puede reducir al siguiente: La entrada de la caridad (se entiende el hábito infuso) en un corazón adulto no puede quedar sin repercusión en su acto: no se cambia de fin sin un acto personal. «Para Sto. Tomás —añade— no hay ni rotura ni simple paralelismo entre «sicología» y «ontología». Entre ellas hay un orden estructural y una tensión vital. No hay rotura entre el acto humano (lo subjetivo consciente) y los valores profundos que le proporcionan el fin y lo cualifican (lo «objetivo» según Sto. Tomás). El acto humano está abierto sobre las profundidades: el conocimiento y el amor se interesan por lo que es, y la vida de la fe es una comunicación con el misterio de Dios. Aquí está sin duda la verdadera diferencia con los modernos: no solamente considera Sto. Tomás la ontología, sino que concibe la sicología en su relación típica a la ontología. El acto

---

[32] *Two Concepts of Attrition and Contrition:* TheolSt 11 (1950) 3-33; *Vi clavium ex attrito fit contritus:* TheolSt 16 (1955) 424-432.

[33] *Two Concepts,* p. 29.

[34] Id. p. 30.

[35] RevScPhilTheol 36 (1952) 669ss.

humano le revela otra dimensión distinta de su contenido consciente inmediato: está abierto sobre lo real y en definitiva sobre lo absoluto; tiende hacia él o le huye, y por esto se califica» [36].

El problema se plantea, pues, en el campo de la intencionalidad de la gracia. El acto que ha cambiado de principio eficiente, ¿ha cambiado también consiguientemente de objeto formal? Aquí el problema se complica porque no se trata de un cambio de objeto formal, sino de un cambio de motivos que permanecen siempre extrínsecos al mismo acto. No vamos a entrar naturalmente en la discusión de este problema [37], sino que nos limitamos a indicar que este es el elemento nuevo que pretende aportar un principio de solución al problema de la dualidad ontología-sicología en la contrición necesaria para la justificación.

En su artículo del 55 responde P. de Letter a este aspecto del problema admitiendo que existe un tercer nivel de realidad que por una parte es sicológico y que por otra está más allá de nuestra conciencia empírica. En este nivel el cambio de atrición a contrición importa una discontinuidad, lo mismo que en el nivel ontológico: dos actos específicamente diversos se suceden uno al otro. Sin embargo este cambio escapa a nuestra experiencia. Estos cambios básicos de actitud suceden también en un plano natural. Las disposiciones reales del hombre se manifiestan rara vez, tal vez nunca, plenamente en la actitud consciente. La sicología profunda proclama este hecho. Una cosa parecida sucede cuando el penitente vi clavium ex attrito fit contritus. El arrepentimiento empírico del penitente no demuestra ningún cambio. Sin embargo en su nivel sicológico más profundo el cambio ha tenido lugar [38].

A primera vista puede parecer la solución de P. de Letter una solución de compromiso. Sin embargo tiene en cuenta un elemento demasiado descuidado, quizá inevitablemente descuidado, en la teología pastoral anterior: la complicación del proceso de la conversión, un largo proceso de retorno hacia Dios, que se resiste a simplificaciones esquemáticas y claramente definibles. En este aspecto de lenta maduración de la conversión es en el que insiste otro teólogo de la Penitencia, Paul Anciaux.

---

[36] Id. p. 672. Ya en su obra *L'Attrition suffisante*, p. 58, not. 1, consideraba Dondaine esta rotura entre acción humana y hábitos sobrenaturales como una consecuencia de la crisis nominalista.

[37] El problema se plantea sobre todo a propósito de la fe. Cf. J. A. DE ALDAMA, *De Virtutibus* (*Sacrae Theologiae Summa* III[3]. BAC 62) n. 116, y J. MOUROUX, *L'experience chrétienne* (Paris 1952).

[38] *Vi clavium*... p. 430s. El P. de Letter se apoya en la obra de H. SCHILLEBEECKX, *De sacramentele heilseconomie*, p. 597, que también distingue entre la sicología básica de las disposiciones del hombre y la conciencia empírica que tiene de ellas.

No es fácil resumir su doctrina extraordinariamente matizada. Para él los motivos conscientes del arrepentimiento tienen sólo una importancia secundaria [39]. Lo definitivo es la reorientación definitiva de la voluntad que se separa del pecado y se vuelve a Dios [40]. Esta rotura íntima con el pecado y esta vuelta esencial a Dios es instantánea como la infusión de la gracia [41], pero está preparada y seguida por una historia más o menos larga, más o menos consciente, que puede revestir formas muy diferentes y en la que la relación entre motivación y acto libre no se puede determinar de una manera absoluta [42].

Mientras esta compleja preparación no llega a ese momento crucial de rotura definitiva con el pecado y de reorientación hacia Dios, ese arrepentimiento es atrición, sean cual sean los motivos que se implican en el proceso [43]. Pero la atrición, aunque difiere de la contrición tanto ontológicamente (por la falta de la gracia habitual) como sicológicamente (por la falta de esa decisión definitiva de rotura con el pecado), no es una actitud estática, sino un proceso dinámico hacia la contrición [44].

Ya se ve cómo esta contrición, entendida como reorientación definitiva de la voluntad hacia Dios y contra el pecado, es indispensable en cualquier hipótesis para la justificación. De ninguna manera puede ser sustituida esta actitud fundamental del alma por la absolución. Pero, ¿qué sucede si el penitente llega al sacramento sin haber alcanzado este punto crucial, aunque con buena voluntad? La absolución no influye en un cambio de motivos, que por otra parte tampoco es necesario. No suple, ni puede hacerlo, la actitud fundamental del penitente, ni puede producir la gracia puesto que falta la disposición indispensable. Tiene, pues, que admitir P. Anciaux un término medio: en este caso el sacramento es válido pero informe. Si este pecador se esfuerza por cumplir la voluntad de Dios tomando parte en la vida de la Iglesia, llegará poco a poco a una conversión auténtica y efectiva [45]. La maduración y perfección de la conversión se realizan por y en una participación sincera y fiel en la vida de la Iglesia para la que la absolución abre la puerta [46].

Es un mérito de P. Anciaux el haber desviado la atención del problema de los motivos conscientes, considerados con frecuencia de una manera demasiado simplista, a la opción fundamental de la voluntad que elige a Dios y se separa del pecado, haciendo notar al mismo

---

[39] Paul Anciaux, *Le Sacrement de la Pénitence*² (París-Louvain 1960) p. 198.
[40] Id. p. 137.
[41] Id. p. 129.
[42] Id. p. 130.
[43] Id. p. 198.
[44] Id. p. 139.
[45] Id. p. 210.
[46] Id. p. 212.

tiempo la complejidad del proceso que lleva a esta decisión fundamental.

Después de lo que hemos dicho cabe preguntarse: ¿Es P. Anciaux realmente contricionista? Sí lo es en cuanto requiere la contrición para toda justificación, aun para la sacramental. Pero no coincide con el concepto corriente de contricionista por dos razones: 1. Porque su concepto de la contrición difiere profundamente del corriente, como ya hemos indicado [47]. 2. Porque cree que el sacramento se puede recibir válidamente sin ella, aunque de inmediato no produzca la gracia.

Conclusión. El que hemos llamado moderno contricionismo comprende una serie de tendencias que coinciden fundamentalmente en un sólo punto: La contrición es necesaria para la justificación en cualquier hipótesis. La razón de esta exigencia de la contrición no es, naturalmente, el esquema aristotélico de la generación aplicado a la justificación, sino todo el movimiento reciente de valoración de la caridad y la imposibilidad de un auténtico retorno a Dios sin un movimiento personal de amor a Dios [48]. Esta orientación personal a Dios no puede de ninguna manera ser sustituida por la absolución, sino que, si la absolución no encuentra esta disposición, la crea, por una parte en el nivel ontológico en el que todo el hombre por la gracia santificante y la voluntad por el hábito de la caridad están orientados a un nuevo fin; pero también en el nivel sicológico —aunque no necesariamente consciente— pues la nueva orientación ontológica de la voluntad no puede quedar sin repercusión en su actividad; o al menos por la readmisión en la Iglesia de cuya vida sacramental puede en adelante participar el penitente de buena fe y por la que irá madurando, rápida o lentamente, hasta llegar a esa disposición fundamental de la conversión íntima a Dios.

Los equívocos inevitables de terminología pueden originar momentáneamente más confusión que claridad. Pero a pesar de todo la apor-

---

[47] Según Anciaux, que sigue en esto a Sto. Tomás, el motivo de la contrición tiene que ser un motivo *digno de la caridad*, pero no tiene que ser un motivo de caridad *perfecta*. En este caso se trataría de una perfección ulterior de la contrición, que no es necesaria para la gracia de la justificación. *Le Sacrement de la Pénitence*[2] p. 134, n. 11. En el sacramento de la penitencia es difícil encontrar el perfecto equilibrio entre el *opus operatum* y el *opus operantis* tanto más cuanto en este sacramento el *opus operantis* es parte del mismo sacramento. Anciaux hace recaer el acento principalmente sobre la contrición, a la que llama «la parte principal del sacramento» (p. 110). El Tridentino considera ciertamente la contrición como el más importante entre los actos del penitente, (D. 897), pero en el sacramento es la absolución «in qua praecipue ipsius vis sita est», el elemento principal (D. 896). Anciaux tiene peligro de minimizar excesivamente la acción de la absolución en el perdón de los pecados.

[48] La especie de amor que se requiere queda generalmente imprecisa y con frecuencia se señalan motivos que coinciden más bien con el amor de concupiscencia que con el de caridad.

tación positiva de este moderno contricionismo —que no pretende eliminar el atricionismo, sino superar el dilema «atrición-contrición» en el terreno de la motivación consciente— es seguramente el atraer la atención hacia la sincera conversión del corazón. En ésta los motivos tienen sin duda una valoración, sobre todo de síntoma, pero que está lejos de ser decisiva.

RICARDO FRANCO, S. J.

[49] Algunos manuales de moral simplifican excesivamente, a nuestro entender, el problema de la atrición-contrición por los motivos conscientes. Así por ejemplo el conocido tratado de H. NOLDIN, *Summa Theologiae Moralis*[25] vol. 3, n. 250 dice: «Haec [la suficiencia de la atrición] est clara doctrina concilii tridentini (!) adeo ut opposita sententia improbabilis, haec autem certa dici debeat; hinc ne in articulo mortis quidem necesse est, ut actum contritionis eliciat is, qui cum attritione sacramentum paenitentiae suscepit». Cuando hay una sincera conversión será difícil en la hora de la muerte sentirse desobligado de hacer un acto de contrición y de amor.

La Teología de la Alianza y la Escritura

A) La Teología federal

1.—*Noción de Teología de la Alianza*

«Por Teología federal se entiende un método teológico, que emplea como concepto clave el concepto fundamental bíblico de la Alianza: *a*) para fijar las relaciones entre Dios y el hombre, y *b*) para explicar la continuidad y discontinuidad de la historia de la salvación» [1].

Esta noción de Teología federal de J. Moltmann tiende a discriminar con toda claridad a la *Teología federal* de la *Teología bíblica.* Los editores de los dos grandes diccionarios católico y protestante [2] parecen haber procedido como de común acuerdo al confiar ambos a Moltmann el artículo sobre la *Föderaltheologie,* como rama distinta de la *Teología bíblica,* que hasta ahora incluía la Teología del A. y N. Testamento. Las bibliografías de ambos artículos son totalmente distintas. La Teología bíblica abarca una copiosa literatura, mientras que los dos artículos de Moltmann, sobre la *Föderaltheologie* cuentan con una lista muy exigua, en la que campea la obra de Coccejus: *Summa doctrinae de foedere et testamento,* Leiden 1648. Moltmann firma también el artículo *Coccejus* en Evang. Kirchenlexicon, I 802, citando siempre a G. Schrenk tanto para el concepto de *Föderaltheologie* como para *Coccejus.* Analicemos, a base de estos datos bibliográficos, la noción y el criterio de Moltmann.

Antes de adoptar o rechazar la nueva definición de *Föderaltheologie* y su distinción de la Teología bíblica (hasta ahora identificada con la Teología de la Alianza), es preciso examinar tres campos diver-

---

[1] J. Moltmann, v. *Föderaltheologie: Lexikon für Theologie und Kirche,* I 190.

[2] Cf. J. Moltmann, *l. c.* y en *Evangelisches Kirchenlexikon,* v. *Bund,* I 621 s.

sos, que pueden ser aquí objeto de confusión: a saber el de los *dogmas* revelados en la Escritura, el de las *ideas* judías sobre sus creencias e instituciones religiosas, y el de la *Alianza* con Yahvé.

a) Una cosa son los *dogmas* de los judíos y de los mismos hagiógrafos respecto de Dios, de la religión, de la moral y aun de la misma Alianza. Estas creencias en cuanto aparecen reveladas directa o indirectamente en la Escritura, forman sin duda el objeto de la *Teología bíblica,* parte importante y aun principal de la Teología dogmática general.

b) Otra cosa son las *ideas* o *concepciones* que corrían en el pueblo y aparecen reflejadas en la Escritura y en otros documentos judíos y orientales acerca de Dios y de las mismas instituciones humanas y religiosas, incluso sobre la misma Alianza. Estos temas constituyen el objeto de la *Historia de las religiones.* Unas veces coinciden con los dogmas, pero otras veces son modos de pensar no dogmáticos influenciados por la cultura ambiental.

c) Otra tercera realidad distinta de las dos anteriores es la *Alianza,* con los hechos que la fundan y las consecuencias que de ella se siguen. La Alianza es un compromiso real y permanente entre Dios y el hombre. Es una institución que no pertenece al campo de la especulación y de las ideas, sean filosóficas o teológicas. Es un lazo real establecido por Dios, una vinculación que debe ser respetada y custodiada con fidelidad.

La distinción de la primera y tercera zona justifica la distinción entre la *Teología bíblica* y la *Teología de la Alianza.* Según esto, en el doble objeto asignado por Moltmann a la *Föderaltheologie,* ganaría la definición en claridad si expresara la condición de que, tanto las relaciones del hombre con Dios como la continuidad y la discontinuidad de la historia de la salvación, se ha de entender en cuanto dependientes de la Alianza. Con estas salvedades nos parece aceptable la definición propuesta.

Respecto del método propio de las tres zonas, se impone una técnica diversa en cada una de ellas. Prescindamos de la zona intermedia observando que el objeto de *Historia de las religiones* no estudia los fenómenos sobrenaturales y carismáticos como tales, sino sólo las manifestaciones culturales, institucionales y antropológicas con todas las contaminaciones de la leyenda, del mito y de la superstición. Si aparecen acá y allá fenómenos auténticamente místicos, deben ser objeto de una valoración filosófica y no propiamente teológica.

En cambio, la *Teología dogmática,* sea bíblica o no bíblica, establece el dato revelado —objeto de la fe— y lo examina racionalmente con el fin de constituir un sistema orgánico y congruente de creencias y de verdades, no sin peligro de que en los presupuestos filosóficos se deslicen errores más o menos crasos.

La *Teología de la Alianza*, que como toda otra rama de la Teología, ha de ocuparse de hechos y realidades sobrenaturales y carismáticas, no recurre a procedimientos filosóficos para su sistematización. La Alianza es un resultado jurídico carismático de acciones que sólo históricamente se pueden establecer. La Teología de la Alianza es, por lo tanto, una combinación de historia y teología del Derecho sobrenatural y carismático, a la que solamente como presupuestos lejanos sirven la filosofía, la filología y otras ramas del saber.

Apliquemos estas consideraciones a una sección de la importante obra de W. EICHRODT: *Theologie des Alten Testaments:* § 2, *Das Bundesverhältnis:* I. *Der Sinn des Bundesgedankens:* II. *Die Geschichte des Bundengedankens* (pp. 9-32). Como se ve, el concepto de Alianza, aquí aludido, no entra *directamente* en la naturaleza y vicisitudes de la Alianza pactada por Yahvé con el pueblo, así como no entra directamente el concepto de los cónyuges entre los componentes jurídicos del matrimonio. El vínculo matrimonial es lo que Dios quiere que sea, piensen o no los esposos en los lazos que les unen. Lo mismo ocurrió y ocurre con la Alianza antigua y la nueva y eterna Alianza. No es lo que los hombres pensemos de ella, sino lo que Dios quiere que sea. Es una institución carismática que se ha ido formando a lo largo del A. y N. Testamento.

Una corrección más profunda exige, a nuestro juicio, la bibliografía de Moltmann. ¿Podemos suponer que los escritores cristianos hasta Coccejus (1648) hayan ignorado la importancia de la Teología de la Alianza? El hecho de que la Sda. Escritura reciba el nombre de A. y N. Testamento es prueba elocuente de la importancia dada al elemento de la Alianza en el estudio de las fuentes reveladas. La primera Teología sistemáticamente importante, que hace a nuestro propósito, es el *Corpus areopagiticum* escrito por Ammonio Sakkas en el s. III [3], se desarrolla en torno a los temas de la *Jerarquía celeste* y a la *Jerarquía eclesiástica,* integrantes del Reino de los cielos, núcleo fundamental de la Alianza. En los *Nombres divinos* ocupan un lugar de preferencia el tema de Dios unificador y la soberanía divina (cc. XI-XIII). El mismo Ammonio Sakkas, según Eusebio de Cesarea [4], compuso una obra importante sobre la *Harmonía* entre *Moisés y Jesús,* es decir, sobre la unidad de los dos Testamentos o Alianzas.

En la Teología de la Alianza toca un puesto importante, dentro de los Padres, a la *Ciudad de Dios* de *San Agustín,* especialmente desde el libro XI.

---

[3] E. ELORDUY, *Ammonio Sakkas* (I) *La doctrina del mal en Proclo y el Ps. Areopagita,* Oña (1959).

[4] EUSEBIO, *Historia ecclesiástica,* VI 19, 10.

Alianza de Dios con los hombres constituye también el núcleo principal de la obra escolástica de Suárez. Su opúsculo *De iustitia Dei* desarrolla la doctrina sobre la perfecta juridicidad de las relaciones de Dios con el hombre. El tratado *De Legibus ac Legislatore Deo* explica los lazos establecidos por Dios primero por la Ley natural, como manifestación de la Ley eterna, y después por las de la A. y de la N. Alianza, seguidas de las leyes canónicas y civiles.

Además del elemento jurídico-carismático esencial de la Alianza, en cuyo estudio es clásica la obra de Suárez, es preciso estudiar en ella otros aspectos complementarios: el de su historicidad y su carácter documental. La bibliografía sobre la historia del Pacto puede estudiarse en obras importantes recientes, como son: F. Asensio, *Yahvé y su Pueblo,* descripción muy documentada del *berit,* y Porubčan, *Il Patto Nuovo in Is.* 40-66 [5] excelente estudio dedicado al berit en el Deuteroisaías. Basten estas observaciones para dejar asentado que la Alianza forma el sustrato íntimo de la Teología tradicional, aun cuando no se la haya tratado muchas veces como disciplina separada de la Teología bíblica y del Derecho divino.

2.—*La Alianza y la Historia*

Sin Alianza divino-humana no se comprende cómo hubieran surgido las relaciones jurídicas. El Creador mandaría a la criatura en virtud de su santidad divina y de su poder infinito, y los hombres actuarían entre sí conforme a leyes psicofísicas de la fuerza dirigida por la razón. Es difícil pensar que en ese estado pudiera haber obligaciones mutuas de conciencia. Puesta de Alianza divino-humana, se crean vinculaciones superiores a las leyes psicofísicas, es decir, relaciones mutuas transcendentales y obligatorias de las que tenemos que responder ante Dios, que interviene en la Historia.

Al crear a Adán, como a imagen y semejanza suya (Gen 1, 26; 5, 1) insuflándole el *spiraculum vitae* (Gen 2, 2) establece Dios con el hombre la Alianza más íntima, ya que el fin de toda Alianza es la mutua comunicación y no hay ninguna comunicación más profunda que la del ser. Consecuencia de esta Alianza es la investidura de señor y jefe de la tierra, que Adán recibe inmediatamente. El hombre aparece en el mundo como un amigo que viene de Dios y retorna a Dios.

---

[5] F. Asensio, *Yahvé y su Pueblo,* Analecta Gregoriana, vol. 58 (1953) y E. Porubčan, *Il Patto Nuovo in Is.* 40-66: Analecta Biblica, vol. 8 (1958). Para la parte histórica debemos citar especialmente a W. F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum* (1949). J. Moltmann cita de los protestantes a Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik,* III, 1, § 41, 2.3.4.

El drama de la Teología y de la Historia comienza al sucumbir Adán a la tentación de usurpar atributos divinos (Gen 3, 3ss). Dios despoja a Adán del derecho a la inmortalidad (Gen 3, 22). La serpiente obtiene el triunfo de su astucia y rebeldía (Gen 3, 1). Pero al mismo tiempo establece Dios la enemistad entre la serpiente y la mujer, que le triturará la cabeza (Gen 3, 15). Dios saldrá victorioso, pero después de una lucha prolongada, que constituirá el hilo histórico de una nueva Alianza con la mujer y su descendencia. No nos detendremos aquí para ocuparnos de la objeción que los más de los críticos oponen a esta relación, como si fuera un mito introducido en la época salomónica. Pronto nos haremos cargo de la cuestión general de los mitos. Lo cierto es que el hombre es actor de un drama que se va desarrollando por etapas en un proceso de restauración progresiva del reino de Dios destruído en el paraíso. Cada una de las etapas se distingue de la anterior por un cambio profundo de perpectivas históricas y religiosas acompañadas de modificaciones conceptuales importantes. Esos cambios profundos, que llamamos etapas de la Alianza, han sido estudiados unas veces bajo la denominación de edades sucesivas del mundo, considerándole como un organismo, que nace, se desarrolla y muere, y otras veces como Alianzas sucesivas.

No es posible entender la historia fuera del esquema del *berit,* que sirve de fundamento a la Biblia. La multiplicidad de las culturas autónomas no es compatible con el plan histórico de la Providencia, que en línea ascendente y contínua sube desde la creación de Adán hasta el gran día de Yahvé en la glorificación escatológica de Cristo. Spengler hizo un esfuerzo de erudición y talento al describir las culturas históricas como seres autónomos e independientes, que afloran sobre la naturaleza para recorrrer una larga curva vital y desaparecer por fin para dar lugar a otras culturas que describan semejantes trayectorias multimilenarias. Pero la constitución del *Untergang des Abendlandes* de Spengler [6] no pasó de ser un ensayo apriorístico maravilloso, que ha sido fácilmente superado por Toynbee en su *Study of History* [7], Toynbee estudia el nacimiento de veintiún civilizaciones o unidades mínimas históricamente inteligibles, de las cuales unas son originales, porque nacen directamente del reto del ambiente a la raza, como son la sumeria, la egipciaca y la maya, por contraposición a otras que no son originales por nacer dentro de una civilización preexistente, del reto y de la respuesta de una sociedad dominadora que se desintegra aislándose y una sociedad proletaria y dominada. Esta última responde al desafío de la sociedad burguesa decadente triunfando sobre ella y

---

[6] O. SPENGLER, *La decadencia de Occidente*, tr. Morente, Madrid (1934).

[7] J. A. TOYNBEE, *Estudio de la Historia,* tr. M. R. Bengolea, 6 vol. 1951-1959.

floreciendo en una nueva civilización. La sucesión de desafíos y victorias puede repetirse indefinidamente.

Hasta aquí no ofrece la teoría del sabio inglés ninguna dificultad insuperable. La inmensa erudición del Autor combina los materiales históricos más variados y raros para la construcción de su grandioso edificio. El punto impugnable de su teoría está en el carácter mítico del reto y de la respuesta. El Autor se inspira en el desafío de Mefistófeles a Dios, del elemento inferior al superior, de la maleza o de la sequía a la raza. Según esto, el mundo iría subiendo el camino de la civilización por el impulso creador de una iniciativa siniestra victoriosamente reprimida por la acción de los elementos buenos. De aquí infiere el Autor la falta de unidad de la civilización.

La Sagrada Escritura desarrolla el proceso de la historia del berit con criterio divino unitario autoritario y vital. El Génesis abre la etapa prehistórica con la iniciativa divina de la creación del mundo y del hombre, hecho a imagen suya, seguida de la iniciativa también divina de la primera Alianza con Adán. Esta Alianza queda rota por la desobediencia del hombre; la expulsión es una ruptura institucional. Con todo, aun en la fase sombría de la ruptura, que dura miles de años, hay dos datos parte siniestros y parte pacíficos, reveladores de la presencia de la primitiva Alianza. Dios acepta los sacrificios de Abel y desecha los de Caín (Gen 4, 4s). La aceptación o recusación de los sacrificios ni incluye una Alianza permanente, pero sí un presupuesto de la Alianza. El presupuesto consiste en el comercio moral y social, que posibilita una Alianza permanente y unión jurídica aunque vital y colectiva, no puramente contractual anulable a discreción. La serpiente la quiere hacer de índole personal y lógica. Como medio sacral de comunicación aparece la sangre (Gen 4, 2). Dios ama a Abel porque le ofrece animales. Al ser asesinado Abel, su sangre penetra en la tierra, y Dios maldice a Caín por haber derramado a la tierra la sangre de su hermano. La tierra le será infecunda a Caín (Gen 4, 10s) [8].

Después del diluvio, Dios intensifica su intervención en forma federativa para el hombre y para los vivientes. El hombre no comerá carne con sangre, es decir, carne viva (Gen 9, 4). Dios impone la pena del talión para delitos de sangre, y se compromete a no destruir al hombre y a los animales dando por señal el arco iris (Gen 9, 6-17).

El episodio de Melquisedec, rey de Salem que bendice a Abrahán en nombre del Dios Altísimo, creador del cielo y tierra, aceptando la

---

[8] Al referirse la Biblia a los sacrificios de Abel y Caín, adquiere carácter inspirado la interpretación que de ellos hace el hagiógrafo. Dicho se está que en los textos que aduzcamos, lo que nos interesa es fijar el concepto de la Alianza.

oblación de pan y vino, es otra prueba de cierta comunicación divina aun en medio de la abigarrada y muchas veces perversa religiosidad de Canaán (Gen 14, 18-20).

De esta etapa incidentalmente explicada en Rom 5, 12ss no nos ocuparemos aquí por su falta de continuidad con las etapas siguientes. De ella nos interesa el carácter universal que Dios da al berit tanto en Adán como en Noé y en Melquisedec. En la siguiente etapa la intervención divina adquiere carácter de Alianza estable e históricamente conocida. Yahvé hace a Abrahán fundador de una familia y padre de un pueblo monoteísta integrado por todos los creyentes. Es la etapa inicial histórica de la reconstrucción, caracterizada por sus rasgos culturales primitivos. Abrahán obedece y recibe la señal de la circuncisión, prenda de las bendiciones prometidas por Dios, sin más señales ni convenciones contractuales que los sacrificios federativos y la marca de la circuncisión. La elementalidad protocolaria de esta Alianza obedece a la incultura de la edad de piedra, a que en parte pertenece Abrahán. Esa elementalidad explica que al multiplicarse los vástagos de la familia patriarcal monoteísta, el pueblo resultante carezca de defensas contra las superticiones del politeísmo egipcio.

Una nueva intervención divina tiene lugar hacia el s. XIII a. C. en época iluminada por una documentación escrita considerable. El berit de Abrahán recibe la superestructura de una Alianza nacional contractual y política pactada en forma onerosa y bilateral, en cuanto es una auténtica ley libremente aceptada por el pueblo. Moisés es el intermediario que asienta el pacto de Dios con Israel, como contrato estricto. El cumplimiento de este berit aparece muy problemático y peligroso para el pueblo, que se estremece ante los rayos fulgurantes y las nieblas densas del Sinaí. La Alianza con David apunta el carácter monárquico que ha de poseer el berit definitivo. La historia de los jueces y de los reyes, desde el s. XIII al s. VII a. C. es un contraste continuado de bendiciones y de castigos al pueblo escogido, nunca del todo fiel a la Alianza. Josías trató de reanudarla hacia el 620, pero la ruptura era ya inevitable desde la apostasía de su padre Manasés.

Hacia el 600 Yahvé modificó el berit haciéndolo más espiritual, sin eliminar los elementos precedentes, adaptándose a la conducta y situación del pueblo. En esta época intervino con el envío de un grupo de mensajeros extraordinarios que denunciaron la Alianza. Jeremías fue el profeta del castigo decretado contra el pueblo desleal. Su misión fue la de anunciar la doble toma de Jerusalén por los Caldeos, la ocultación del Arca con las tablas de la ley en ella guardadas y la iniciación de unas relaciones nuevas, por decirlo así extrajurídicas, del pueblo con Yahvé, sin los compromisos formales de la teocracia extinguida.

En esta etapa histórica florece en Oriente una cultura sapiencial que se extiende hacia el Oeste. La humanidad promueve su cultura

científica por medio de libros cada vez más asequibles a las masas, y Dios se comunica por medios culturales. Además de Jeremías, otros profetas insignes confirman con diversos mensajes tanto los vaticinios fatídicos contra el pueblo como el amanecer de una nueva Alianza. Amós, Isaías, Jeremías [9], Oseas y Habacuc, además de Baruc, Ezequiel y Daniel, son simultáneamente profetas y hagiógrafos inspirados, que utilizan documentos inspirados de la etapa precedente. A los documentos públicos del ciclo mosaico, de carácter canónico predominantemente legislador y normativo, y por lo tanto canónico, comienzan a unirse libros inspirados o divinos, que se han de leer en todas las Sinagogas oficial y sistemáticamente. Dentro del monoteísmo nacional, patrimonio de la teocracia anteexílica, la religiosidad penetra en masas más extensas del pueblo y logra difundirse en otras naciones por la Diáspora. En esta época de la literatura sapiencial y de las escuelas filosóficas, la mentalidad judía adquiere una gran pureza fundamental de creencias, a pesar de las diferentes fracciones, muchas veces antagónicas, en que se hallaba dividido el pueblo. La tensión de los diversos grupos se refleja en las intervenciones de los sacerdotes jerosolimitanos en Qunram, en la visita inquisitorial de los mismos a San Juan Bautista, en la tragedia de la Pasión de Cristo, en el viaje de Saulo contra la comunidad judiocristiana de Damasco y en los años de prisión y juicios sufridos por el Apóstol de parte de los judíos. Al propio tiempo florece en los escritos del A. y N. Testamento una esperanza cada vez más honda en el cumplimiento de las promesas hechas por Dios a Abrahán.

En la última etapa la mentalidad rabínica no llegó a crear una doctrina consistente sobre el berit. En cambio las profecías apocalípticas de Daniel revelan una visión unitaria histórica sistematizada en torno a la Alianza y consciente de las vicisitudes de los imperios y de las civilizaciones. La controversia judio-cristiana sobre la interpretación de la historia se puede ver desarrollada en el libro de S. Julián de Toledo, *De Comprobatione sextae aetatis* (ML 96, 537-586).

La etapa de la nueva Alianza está caracterizada por la formación de la colección canónica de los libros inspirados. Los hechos fundamentales que constituyen su novedad y transcendencia son los siguien-

---

[9] H. CAZELLES, *Bible, sagesse, science*, en «Recherches de Science Religieuse» 48 (1960) p. 45, después de describir el florecimiento cultural israelita en tiempo de David y sobre todo de Salomón, expone los perjuicios causados en la fidelidad a Yahvé por la infiltración de las costumbres e ideas de los pueblos fronterizos y la reacción de los profetas en los ss. XI y X. Cazelles considera a Isaías como representativo de la aceptación y florecimiento del estilo sapiencial circundante, y todavía más a Jeremías en el siglo siguiente.

tes: 1.° la terminación de la Alianza antigua en Cristo, centro de las promesas y profecías, que no disuelve sino cumple todas las obligaciones pendientes por parte del hombre ante Yahvé y liquida todas las deudas. 2.° Celebración del sacrificio incruento de la Cena y cruento en la Cruz, con el que se consagra la nueva Alianza. 3.° Coronamiento de la Alianza con la Ascensión de Cristo al Padre. 4.° La venida del Espíritu Santo a los Apóstoles para unir a los hombres con Dios en la nueva Alianza. 5.° La celebración del Concilio I de la nueva Alianza y promulgación de los acuerdos tomados por el Espíritu Santo y por los Apóstoles. 6.° Formación del Canon o colección del A. y N. Testamento. 7.° Encauzamiento de la historia de la humanidad con una visión polarizada en Cristo.

El Evangelio corona de este modo todos los aspectos del berit. La palabra de Jesús es la revelación definitiva de Dios. La plenitud de los tiempos había amanecido lentamente en el Pueblo de las promesas, merced a los influjos de otros grandes pueblos entre los que convivió Israel durante dos mil años. En esta secuencia de las etapas bíblicas, el contenido del berit fue perfeccionándose al ritmo de la historia.

3.—*La Teología de la Alianza, ciencia incompatible con el mito*

La Alianza es base del Derecho y de la Historia siempre en la suposición de que el contenido de la Biblia no sea un entretejido de mitos sino un relato desmitologizado previamente en la Escritura. El contraste de mito y de desmitologización es patente en la Alianza antigua [10]. En este tema es preciso citar a Bultmann, no tanto por sus posiciones históricas nada sólidas respecto al influjo del Mandeizmo en el N. Testamento [11] sino por las discusiones suscitadas por su teoría

---

[10] La razón de concentrar estas breves consideraciones en R. Bultmann, además de la notoriedad de su doctrina, está en que otros conceptos de mito son más ajenos a la Escritura. J. PEPIN, *Mythe et Allégorie*, siguiendo a Schelling, distingue las mitologías en tres grupos, de los cuales el primero niega toda verdad al mito, el segundo le otorga una verdad indirecta y el tercero una verdad intrínseca (p. 33s). Bultmann se hallaría en el último grupo (55ss). Pepin ataca su alegorismo (p. 55). Si no le entiendo mal, Bultmann no incurre en el alegorismo, pues la alegoría pretende explicar una verdad adornándola con ropaje fingido. La alegoría no supone que se engañen ni el poeta ni el lector. En el mito, en cambio, el pueblo ciertamente se engaña, aunque los mitólogos filósofos (como los estoicos) o los críticos (como Bultmann) vean que contiene una verdad que hay que desmitologizar. Ni Abrahán ni Moisés tenían una mentalidad mítica, ni la formentaban.

[11] Cf. ALBRIGHT, p. 363ss.

sobre el mito en general, teoría que se funda en un concepto abusivo, a nuestro juicio de los conceptos clásicos de μῦθος, de ἐπιστήμη y de σοφία, como lo exponemos en otro lugar [12] con suficiente extensión.

La acusación más tradicional y persistente de mitologismo se ha formulado no contra el concepto bíblico de la divinidad, sino contra la historicidad del Pentateuco, contra los misterios de la Trinidad y de la unión personal de la naturaleza divina con la naturaleza humana de Cristo y contra algunos de los milagros evangélicos. Aquí es donde más fácilmente se plantea la discusión sobre la posibilidad de tales dogmas. No pertenece a este trabajo la explicación general de estas cuestiones, que son objeto de los tratados de la Trinidad y de la Cristología. Debemos advertir que ambas disciplinas son presupuestos de la Teología bíblica no de la Teología del berit.

El decreto divino de instaurar o restaurar un reino universal donde el hombre criado por Dios vuelva a su origen, lógicamente pide la comunicación cognoscitiva y afectiva de Dios con el hombre, y previamente la vida cognoscitiva y afectiva en el ser divino, objetivada en los términos del origen (=Padre), generación mental (=Hijo-Verbo) y vínculo unitivo del amor (=Espíritu Santo). Supone, además, la misión de una Persona divina, que se haga hombre y cabeza del reino de Dios. Estas consecuencias, sólo germinalmente presentes en las primeras etapas de la Alianza, se precisan y desarrollan lógicamente en la etapa de la cultura sapiencial, pues siendo preciso poner en Dios el origen de la sabiduría, se sigue del berit tanto la Encarnación como la formación del reino de Dios, previa la remisión del pecado de Adán y sus consecuencias. En el libro de la Sabiduría aparece sin sombra de mito, casi en toda su perfección, la transcendencia divina, dogma claro desde Abrahán, y la inmanencia del Verbo o Espíritu de Dios, que da cohesión a todas las cosas (Sap 1, 7). Esta doctrina recibirá sus últimas precisiones en Io 1, 1ss y en Hebr 1, 1ss. El doble dogma de la transcendencia e inmanencia divina disipa así los fundamentos panteístas de la mitología.

El tema de la Encarnación profetizado con claridad progresiva en el A. Testamento es otro presupuesto de la teología del berit, aunque ha sido también una rica cantera de acusaciones de mitologismo en la Iglesia primitiva y en los críticos de la historia de las religiones. Tam-

---

[12] BULTMANN, v. *Mythos i. N. T.* en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* IV 390. De este tema nos ocupamos en el *Estudio preliminar a Lao-tse* en la obra de C. ELORDUY, *Lao-tse y el Tao-Te-chin*, Oña (1961), haciendo ver que simultáneamente con culturas míticas hubo desde China hasta España otras culturas no míticas en la antigüedad.

poco podemos detenernos en esta cuestión ni en otros supuestos básicos de la Alianza divina, como son el dogma de la Providencia negado por el positivismo y desenfocado por las fatalistas, y la doctrina sobre la raíz última de las relaciones personales del hombre con Dios y con sus semejantes.

El Verbo encarnado y nacido al mundo entra ya *directamente* en la teología del berit con el hecho histórico de la circuncisión, cuando Jesús fue sometido a este sufrimiento no por manifestación de su propia voluntad, sino por voluntad de María y de José (Lc 2, 21). Pasados los días de la purificación de la madre, lo presentaron al Templo, como a primogénito que había de ser rescatado. La circuncisión incorporó a Jesús en la Alianza. El nombre de Salvación impuesto por orden divina, significa que Jesús asumirá las consecuencias de la Alianza comenzando por la reparación de las infracciones cometidas contra ella. En el bautismo acepta Yahvé, o mejor dicho impone a Jesús la responsabilidad colectiva de los descendientes de Adán.

La incorporación al pueblo está indicada en Lc 3, 21s: «Sucedió que bautizándose todo el pueblo» se bautizó también Jesús. Una consecuencia ulterior, también legítima, fue que «bautizado Jesús, y puesto en oración, se abrió el cielo, descendió el Espíritu Santo en forma de paloma, y se oyó una voz del cielo: Tu eres mi Hijo amado, en Ti me complazco».

Desde este momento Jesús actúa públicamente como el restaurador o innovador de la Alianza en toda su perfección y comienza a bautizar en el Espíritu. Mejor dicho, «el mismo Jesús no bautizaba, sino sus discípulos» (Io 4, 2). Jesús, en calidad de jefe de la nueva Alianza para el pueblo, le da un carácter institucional obligatorio permanente cuando los manda bautizar «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28, 19). Pero una Alianza perfecta no puede limitarse a la incorporación mística de los nuevos miembros al Jefe de la misma. La Alianza ideal, como la que correspondía a Jesús, debía ser comunicación de la vida íntima de Dios y de Cristo a los incorporados. De ahí brota como consecuencia lógica la institución también obligatoria y permanente de la Eucaristía como sacrificio para la unión con Dios y como sacramento para la unión de Cristo con sus miembros. En el sacrificio actúa Jesús como Sumo Sacerdote de la nueva ley y como víctima del sacrificio de la Alianza. En el sacramento actúa comunicando su propia vida de víctima sacrifical a los miembros participantes.

El desarrollo sistemático de esta doctrina del berit se basa en hechos temporales históricamente conocidos o cognoscibles, narrados en la Biblia y analizables por la inteligencia humana con criterios evidentes. Poco importa que estos criterios sean de origen doxológico o

científico [13]. Para que se pueda construir una Teología del berit sistemática y racionalmente organizada, basta la verdad de los hechos y de los principios racionales de su análisis. Con esto podemos analizar el material revelado, tal como se contiene en la Biblia, como totalmente exento de toda impureza mitológica.

B) Prefiguración y profecía

1.—*El berit en Abrahán*

Para que el berit sea una realidad exige que haya una abertura recíproca entre lo divino y lo humano, aunque permaneciendo Dios inmutable en su infinitud simplicísima, y el hombre mudable en su multiple limitación. La perfecta comunicación mutua del berit lleva consigo la ausencia de los elementos mitológicos de la religiosidad primitiva de los pueblos que rodearon a Israel. La desmitologización de los ritos religiosos era una condición preliminar del berit tanto en los sacrificios y sacramentos utilizados en Mesopotamia y Canaán como en la significación sacral de las instituciones humanas, en particular el matrimonio con la familia, y el pueblo con la legislación.

La Alianza de Yahvé con Abrahán ocupa como promesa el Gen 15, 1ss y como pacto bilateral 17, 2-14. El relato yahvista (Gen 15, 9ss) describe el sacrificio ofrecido por Abrahán, y añade que «Abrahán ahuyentaba las aves celestes que venían a los cadáveres» (v. 11). El rasgo es inusitado. Suponen algunos que las ahuyentaba como aves de mal augurio; pero no hay pruebas para suponer que Abrahán creyera en esa superstición. En el poema de Gilgames son de buen augurio las nubes de moscas que vuelan sobre las carnes sacrificadas; son los dioses que vienen a gustar el olor y vapores sagrados del sacrificio [14]. En toda la historia del berit bíblico, Yahvé manifiesta un absoluto desinterés en el sacrificio, el cual se ofrece por mandato suyo sólo como testimonio de obediencia y sumisión (v. 9). Se trata, por lo tanto, de una comunicación espiritual simbolizada en la carne y sangre sacrificada. Dios no exigió desde Adán más que el homenaje de la obediencia. En Abrahán la obediencia había de ser heroica, como consecuencia

---

[13] Cf. Séneca, epist. 102; M. Pohlenz, *Die Stoa* I 142-144; E. Elorduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa* 79.124.244ss.

[14] Cf. P. Dhorme, *Choix de textes religieux Assyro-babyloniens*, París (1907) p. 115.

de la totalidad de la Alianza [15]. Por eso hubo de comenzar renunciando a todo por Yahvé, esperar contra toda esperanza la descendencia de Sara hasta una edad decrépita, expulsar a su hijo Ismael con su madre, y no retroceder ante el sacrificio del hijo de las promesas. En cuanto Yahvé tuvo la prueba de esta sumisión absoluta (Gen 22, 12), prohibió la inmolación cruenta. En cambio, los mesopotamios suponían al hombre creado por los dioses para ofrecerles sacrificios. De los cananeos se supone, aunque las pruebas no sean del todo apodícticas, la práctica corriente de los sacrificios humanos, como don valioso ofrecido a Astarte, Baal y Anat. Lo mismo se supone de los sumerios y babilonios [16]. El sacrificio del berit no contiene, por lo tanto, rastro de elementos mitológicos.

En el relato sacerdotal (Gen 17, 10ss) se describe el rito de la circuncisión verificada «en señal de la Alianza entre mí y vosotros» (v. 11). Es una señal sagrada sin utilidad para Yahvé. Ese signo se irá perpetuando en generaciones incontables del pueblo de Israel, que crecerá «como las estrellas del cielo» (Gen 15, 6). La circuncisión será la renovación individual del pacto (Rom 4, 10). Esta pureza de intenciones supone los sacramentos de Israel totalmente desmitoligizados, como manifestaciones puras de obediencia de la creatura al Creador. Comparando las etapas de la Alianza abrahamítica escribe F. Asensio comentando Gen 17, 48: «La simple promesa del cap. 12 y la pro-

---

[15] La obediencia de Abrahán no sólo era piadosa sino de estricta obligación. Suárez expone el derecho de Dios diciendo, que lo mandó «tanquam Dominus vitae et mortis» (*De legibus* II c. 15, n. 20; *Opera* ed. Vives 5, 149). Además «voluntas divina natura sua est superior et habet ius et virtutem inducendi obligationen si eam velit efficaciter imponere, nam sicut in aliis rebus voluntas Dei est omnipotens et efficaz ita et in homine; sed voluntas divina praecipiens est illa, qua vult absolute imponere homini huiusmodi obligationem: ergo non potest humana voluntas esse bona, ni sit conformis huic voluntati divinae» (*De bonitate actuum*, d. XI s. 2. n. 1; 4, 432). La bondad moral de los actos consiste en respetar los vínculos reales que existen entre los seres. Ahora bien, por encima de los vínculos puramente naturales de las cosas, manifestados en las leyes de la naturaleza, Dios puede imponer a los seres en una zona superior o más transcendente que la naturaleza, otras vinculaciones óntica y jerárquicamente superiores. Así verifica Dios los milagros en la naturaleza, y en el orden moral puede imponer otras vinculaciones jerárquicamente superiores, como son las de la Alianza. Esta doctrina expone la doctrina sobre la realidad del orden moral (cf. SUÁREZ, *De actu morali;* I s. 3; 4, 286ss) y la potencia obediencial (cf. G. BAENA, *Fundamentos metafísicos de la potencia obediencial en Suárez,* Medellín (1957); E. ELORDUY, *La potencia obendiencial, punto de entronque de la Metafísica cristiana y la Teología,* en Rev. de Filosofía 17 (1958) 483-497.

[16] Sobre este punto cf. R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* 2 (1941) A. BEA, v. *Canaan* en *Enc. Cattolica* III (1949) 480-486; L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell' ambiente Biblico e nell' antico Testamento,* en «Anal. Biblica» 5, pp. 89-108.

mesa *berit* del cap. 15 entran, sin perder del todo el matiz unilateral del favor divino, en el campo de lo bilateral» (*Yahvé y su pueblo*, p. 27).

El berit significado por la circuncisión no es Alianza individual, sino colectiva y constitutiva de un pueblo en ciernes. El sacrificio que le precede no se presta, por lo tanto, a envolverlo en leyendas mitológicas propias de los orígenes de los pueblos. En Abrahán tampoco el pueblo que de él procede pertenece a la mitología, pues no es formación divino-humana, fruto espontáneo de la generación, sino resultado del culto racional debido por el hombre a Dios. La Alianza sigue una providencia selectiva, según normas canónicas de libre iniciativa de Dios, que va escogiendo a los patriarcas Abel, Noé, Abrahán, Isaac y Jacob sólo por beneplácito divino, alterando las costumbres tradicionales del Oriente. Así, aunque Abrahán se muestra adicto a las leyes mesopotamias de Hammurabi en su relaciones con Sara y Agar, pero Dios le impone normas nuevas en favor de Isaac eliminando a Ismael [17]. Compárese Gen 21, 9-13 con Cod. Hammurabi §§ 170.171 favorables a Agar. Del mismo modo elimina a Esaú y favorece a Jacob sólo por su libre elección. En el protocolo jurídico del berit, el criterio supremo será la voluntad de Yahvé, «que es potente para suscitar de estas piedras hijos de Abraham» (Mt 3, 9; Lc 3, 8).

En esta intervención positiva de Dios aparece en gérmen —aunque sin documentos escritos— la inspiración canónica de las etapas siguientes. A Abrahán le era familiar la cultura caldea: en sucesivas emigraciones de su vida nómada conoció también la cultura de Canaán, pueblo exuberante de tradiciones religiosas; entró en contacto con la cultura egipcia; recibió influjos de otros pueblos orientales, que conoció sin incorporarse a ninguno de ellos, pero no hay motivo para creer que tomara de ellos el arte de escribir. Eliezer gestionó con Nacor el desposorio de Isaac con Rebeca sin ningún documento escrito. Tampoco Isaac y Jacob aparecen utilizando escrituras. Eran nómadas de una época, en que la documentación era todavía privilegio de grandes cortes, capaces de sostener un escritorio bien instalado.

Por eso el pacto con Abrahán es de una estructura primitiva, aunque posea una originalidad y elevación inusitada por su carácter religioso, exento de los mitos de los pueblos antiguos. Sin el milagro de una transformación ideológica o de intervenciones místicas como las que experimentó Abrahán, no era posible que sus descendientes entendieran el berit en su pureza original. Los hijos de Jacob abusaron de la

---

[17] Compárese Gen 21, 9-13 con Cod. Hammurabi §§ 170.171. Cf. ASENSIO, *op. c.* p. 32, sobre la exclusión de los hijos de las mujeres cananeas en Gen 25, 5ss.

Alianza divina al valerse de ella para engañar en una estratagema brutal a Siquén y a su padre Hemor con todos sus parientes circuncidándolos dolorosamente, como para celebrar el matrimonio de Siquén con Dina, pero en realidad para asesinarlos bárbaramente (Gen 34, 14ss). El concepto que se pudieron formar de la Alianza ha sido comparado, no sin acierto, con la institución primitiva de la comunión de sangre, descrita por un indio de Hehe y recogida por Thurnwald en el trozo siguiente:

> «Se corta uno la mano (es decir, se concierta la hermandad contractual) por el amor que se tiene... La hermandad de sangre es parentesco matrimonial, porque se ama como parientes que se casan. Con un hermano de sangre, aunque viva lejos, se entera de lo que ocurre. Porque los que van lejos se lo cuentan, lo mismo que si aquel amigo fuera un pariente. Cuando uno contrae hermandad de sangre, primero se apalabran uno y otro sobre el asunto. Cuando el uno se corta la mano, dice: «nosotros nos queremos cortar en el dedo meñique». Cuando se ha cortado y salta la sangre, dice él; «Ven y bebe la sangre». Y su amigo se corta también, y también él viene y bebe. Cuando han terminado de beber la sangre, esto quiere decir que lo que desea tener él, se lo debe dar al otro. La hermandad de sangre exige también dádivas, y aun cuando sean muy grandes, hay prohibición sagrada de negarlas; aunque uno de ellos posea toros, se los da al otro. Se ayudan en todas las ocasiones, y se sientan juntos cuando beben cerveza. Al ponerse uno enfermo, el otro compra la medicina para curarle.—Los hombres que han concertado la hermandad de sangre no se separan hasta que uno de ellos haya muerto.—Cuando muere uno de ellos, suponiendo que ha tenido posesiones, los supervivientes dan al otro una parte de la herencia. También cuando uno da a otro que está enfermo una medicina mágica capaz de curar, se establece una especie de parentesco como en el matrimonio [18].

La figura de esta *institución* contiene tres elementos *objetivos*, aplicables a la Alianza bíblica: 1. El rito simbólico de la unión que corresponde al sacrificio fundamental. 2. La explicación oral protocolaria del compromiso que se quiere establecer. 3. La vinculación resultante y obligaciones que de ellas se derivan. Yahvé instituye con Abrahán un pacto de este género con todas sus consecuencias, con la diferencia de que éstas son infinitivamente superiores a las alianzas humanas, cuando se establece el berit entre el Creador y la creatura.

En la institución del berit hay, además, otros dos elementos *subjetivos:* 1. El *conocimiento* del sentido ritual, o del contrato estipulado,

---

[18] THURNWALD, v. *Brüderschaft*, Künstliche § 2 en Reallexicon del Vorgeschichte de Ebert, tomado de DEMPFWOLD, Zur *Volksbeschreibung der Hehe*, en Baseler Archiv 4 (1914) 104ss.

de la vinculación resultante y las obligaciones previsibles o imprevisibles del berit concertado. 2. La *intención* de poner los actos rituales y de dar al protocolo su significación objetiva aceptando los compromisos correspondientes.

La combinación de estos elementos *objetivos* y *subjetivos* del berit plantea problemas teológicos de importancia. Donde hay una autoridad social surge automáticamente el Derecho. Si la autoridad es Yahvé, el Derecho es religioso. Siendo la unión religiosa, las relaciones morales coinciden con la religión y el Derecho. El conocimiento de estos problemas depende de la capacidad y de los presupuestos de quien los examina. Cabe entender el berit como un contrato laboral a destajo. En esta ideología se movían los rabinos combatidos por San Pablo. Otros, según Mt 20, 1ss, lo entendían como un contrato por jornadas o por horas, como los obreros de la parábola que protestaban del jornal recibido. Cabe adoptar la posición sentimental e inoperante de los siervos que se contentan con el *Domine, Domine* de Mt 7, 22 y Lc 6, 46, en que se desconocen las obligaciones de obediencia y de justicia. Finalmente, el berit es como una síntesis de caridad, de fe y de obediencia, a las que se sigue la salvación o la justicia de Dios ramificadas en todos los aspectos de la vida. Esta posición supone que la estimación de las obras y de sus méritos no se hace en forma humana bilateral y contenciosa, sino conforme a los designios reservados de Dios, siempre bueno, justo y fiel a sus promesas.

Iluminado por las comunicaciones personales de Yahvé, Abrahán vio en el pacto del Gen 15-17 en lontananza el contenido de las promesas divinas, y exultó de gozo (Io 8, 56). Otro tanto ocurrió en los profetas y en los justos favorecidos con carismas semejantes. Pero hubo también intérpretes malignos del berit, severamente reprendidos por los profetas, que viciaron monstruosamente el pacto y las promesas con prácticas idolátricas o con apetencias humanas inmorales.

Resumiendo. El pacto de Yahvé con Abrahán contiene prefigurados germinalmente los problemas de la Alianza en todos sus aspectos teológicos, jurídicos y morales. La extrañeza que produce a escrituristas como Eichrodt, Quell y Bonsirven la diferencia entre los elementos puramente religiosos y jurídico-religiosos del berit, no parece justificada en la naturaleza complejísima de la Alianza. Es obvio, que entre los hagiógrafos unos den mayor importancia al aspecto jurídico y otros al religioso, sin que ello indique diversidad de apreciación y de criterios. Como indicamos arriba, para el estudio del berit hay que partir de su base histórica y conceptual, como lo hace F. Asensio en los capítulos consagrados a Abrahán y al influjo patriarcal en el A. Testamento. Sobre esa base construye San Pablo su concepción sobre la *justicia de Dios,* como institución mística fundamental. *La justicia de Dios* constituye una disciplina teológica-jurídica, que no se puede iluminar debidamente con dos conceptos jurídicos griegos y romanos. El

tema, a nuestro juicio, fue planteado con la máxima sagacidad en la controversia Vázquez-Suárez, que culminó en el opúsculo suareciano *De iustitia Dei*, y en sus obras *De legibus* y *Defensio fidei*.

2.—*La etapa de la ley mosaica*

El ambiente cultural en que nació y vivió Moisés, le hacía capaz de estructurar en forma de pueblo regido por constitución escrita a la descendencia de Abrahán, objeto de las promesas de Yahvé. Por su educación cortesana, por sus letras, por su larga estancia en Madián (Ex 2, 21), por su parentesco con familias sacerdotales como la de Jetró y por otras relaciones familiares, Moisés era un personaje del Oriente medio conocedor de todos los secretos de la sociedad egipcia y oriental, y capaz por sus cualidades personales de adoptar ante la corte una actitud de política nacionalista (Ex 2, 11-14) transformada más tarde por la misión de Yahvé (Ex 3, 7). Los arqueólogos han consignado la procedencia nubia de su sobrino Phinés (Pinehas = el nubio, cf. ALBRIGHT 255). Su hermano Aarón es nombrado representante y colega de Moisés por su elocuencia, por su erudición (Ex 4, 14. 7, 1).

No puede extrañar que este grupo de letrados, presididos por Moisés, recurrieran a la Escritura para dejar constancia de las órdenes de Yahvé, redactaran las actas de los sucesos e incluso escribieran la letra de sus cantos nacionales. Para el desarrollo de los documentos sagrados, sería interesante conocer con más exactitud el material de escritorio empleado por aquellos levitas, pues así nos haríamos idea de la extensión que normalmente podrían dar a sus documentos. El material del que se habla en el Pentateuco es la piedra (tal vez también arcilla cocida) como se ve por Ex 24, 12; 31, 18; 32, 15s. 19; Deut 5, 22; 9, 10; 27, 2s 8; Jos 8, 32. Tres siglos más tarde, en tiempo de los rapsodas helénicos, Samuel escribe ya un libro (1 Sam 10, 25). Los documentos de Moisés normalmente no podían exceder la extensión de otros escritos de piedra. Los recientes descubrimientos churritas y ugaríticos del norte de Canaán ambientan la cultura de aquellos países de lenguas semejantes a la hebrea aun antes del nacimiento de Moisés. Una de las leyendas más conocidas del Ugarit, la de Keret, se ha conservado parcialmente en tres grandes tablas, de las que cada una contiene varios centenares de versos, que se pueden ver en la traducción inglesa de Ginsberg [19] (Cf. ALBRIGHT, p. 23). Basta esta indicación

---

[19] Cf. en J. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts*, Princeton (1955) 142-149. También en Babilonia había libros sagrados dados por los dioses a los hombres, y sacerdotes dedicados a escribir en las tabletas, como se dice en las leyes sacerdotales de la divinación revelados a Enmedouranki (cf. DHORME, *Choix de textes*, p. 143) pero no en forma de alianza y menos con carácter plebiscitario.

para formarse una idea elemental del aspecto protocolario del berit mosaico. De estos datos se colige que Moisés fue consciente de la inspiración bíblica, por lo menos en algunos de sus documentos (Ex 24, 12; 31, 18; 32, 15), aunque no siempre. La conciencia de la misión e inspiración profética es habitual en Moisés.

Aun provisto de estas cualidades y preparación, Moisés se excusa una y otra vez ante la carga sobrehumana que Yahvé le impone al hacerle organizador cultural, religioso y civil de una masa de población numerosa y sin tierra, a la que debe arrancar previamente del poder faraónico para transformarla después en un reino teocrático (Ex 3, 7ss). Yahvé no acepta las excusas. Con autoridad irresistible le encomienda la difícil misión, y para ello le otorga un poder ilimitado sobre los hombres y los elementos en episodios como las plagas de Egipto, el paso del Mar Rojo y la alimentación del pueblo en el desierto.

Los tres elementos objetivos (rito-explicación-vinculación) de la Alianza permanecen idénticos en Moisés. El sacrificio fundamental no varía esencialmente respecto del Gen 15-17. Cambian accidentalmente las vinculaciones mutuas, que de patriarcales pasan a ser nacionales. Las negociaciones protocolarias se perfeccionan esencialmente al quedar consignadas por escritos dictados unos y ordenados otros por Yahvé. Este pacto de Yahvé con Israel es un caso único en la Historia de las Religiones. En otros pueblos se narran intervenciones más o menos esporádicas de la divinidad protectora con el pueblo. Pero nunca existe un pacto estipulado con leyes escritas dictadas o inspiradas por Dios, en documentos diversos conservados como instrumentos públicos.

La celebración del pacto tiene lugar a partir del tercer mes de la salida de Egipto (Ex 19, 1ss), sin que se puedan precisar mucho los pormenores ni la fecha en las dos redacciones (la elohista Ex 24, 3-8, y yahvista Ex 34, 10.27s). Según la primera redacción, Yahvé propone en forma de plebiscito las condiciones de pacto: «Si oís mi voz y guardáis mi pacto, sereís mi porción entre todos los pueblos» (Ex 19, 3).

Esta es la fórmula de la Alianza en Ex 6, 7. En esa forma viene desde Abrahán Gen 17, 7 y se perpetúa en Lev 26, 12; Deut 4, 7s 26, 17; Ez 36, 28. Es siempre la misma Alianza con un protocolo más elaborado y matizado, que incluye en Deut 5, 6-21; 10, 4 aun el Decálogo con diversas declaraciones (Ex 20, 2-17) con el sabatismo v. 11, como en Ex 31, 13, y con otras prescripciones escritas en tablas (Ex 34, 10-28. Cf. Deut 4, 13) que germinalmente estaban vigentes en la etapa prehistórica de Abrahán Gen 4, 9; 6, 5ss; 17, 1ss. Según una de estas redacciones, aceptadas las condiciones por aclamación popular, Yahvé promulgó la ley del decálogo por medio de Moisés (Ex 20, 1ss).

Según otra redacción más minuciosa de carácter sacerdotal, «escribió Moisés todas las palabras del Señor (...) ofrecieron holocaustos, inmolaron terneros y víctimas pacíficas. Moisés tomó la mitad de la sangre y la derramó en copas y la otra mitad sobre el altar. Leyó el volumen de la ley de la Alianza oyéndolo el pueblo, que dijo: Haremos cuanto dijo el Señor y seremos obedientes. Y Moisés roció al pueblo con la sangre diciendo: esta es la sangre de la Alianza que el Señor pactó con vosotros con estas palabras» (Ex 31, 18). Más tarde, añadidas otras disposiciones complementarias entregó Dios a Moisés para testimonio las tablas de piedra escritas por el dedo de Dios» (*l. c.*). Sobre los paralelismos del Cod. de la Alianza con el Cod. de Eshnuma, anterior a Hammurabi, cf. ALBRIGHT, *La Biblia illustrata dell'Archeologia*, en «Divinitas» 4, 4975.

Las prerrogativas carismáticas de Moisés debían cesar con su misión personal y ser sustituidas por instituciones permanentes. En el pacto del Horeb Moisés desempeñó personalmente las funciones sacerdotales, legislativas y gubernativas. Era el único intermediario de Dios en la preparación y celebración de la Alianza, aunque siempre bajo el mando inmediato de Yahvé. En el decurso de los cuarenta años de peregrinación por el desierto, se fue modificando profundamente la administración del pueblo y su estructura. Las funciones del sacerdote oficial fueron confiadas, siempre dentro de la tribu de Leví, a Aarón nombrado primer Sumo Sacerdote. La judicatura quedó confiada a un cuerpo judicial, por consejo de Jetró. Lo mismo para el sacerdote que para el ejercicio del derecho se redactaron códigos rituales y legales. Josué fue el encargado de organizar y mandar el ejército. Sólo la lugartenencia inmediata de Dios para las funciones legislativas y proféticas, a las que iba aneja la responsabilidad esencial del berit, siguió encomendada a Moisés. La larga estancia en el desierto sirvió para que penetraran en la mentalidad y costumbre del pueblo las enseñanzas mosaicas, ya por la palabra profética y la acción directa, ya por escritos repetidamente compuestos para la instrucción de las masas y recuerdo de las obligaciones contraidas en Yahvé. De aquí las varias renovaciones del pacto y el cuidado de Moisés en que los compromisos adquiridos se conservaran consignados por escrito en el Arca (Ex 25, 16; 34, 28; Deut 10, 2).

Poco antes de morir Moisés se renovó el pacto en la tierra de Moab (Deut 29 1ss). La renovación tenía por objeto dar al berit una permanencia objetiva, independiente de la acción personal de Moisés. Este expresó una vez más su gran preocupación por la fidelidad del pueblo a la Alianza. En la renovación tomaron parte plebiscitariamente aun los advenedizos, con la excepción única de los leñadores y los aguadores (Deut 29, 11). «Moisés escribió esta ley y la entregó a los sacerdotes hijos de Leví portadores del Arca y a todos los ancianos de Israel» (Deut 31, 9).

Josué comenzó su gobierno con la orden terminante de mantener siempre en sus labios el volumen de la ley (Ios 1, 8). Antes de morir, divididas ya las doce tribus y pacificada la tierra, Josué recordó la historia de la Alianza desde Abrahán y —con ánimo de urgir más el servicio de Yahvé— propuso al pueblo la opinión de disolverla en vista de la dificultad que había en cumplirla y de las graves penas anejas a su infracción: «Elegid lo que os place: servir a los dioses, a quienes sirvieron vuestros padres en Mesopotamia y a los dioses de los amorreos en cuya tierra habitáis. Yo y mi casa serviremos al Señor» (Ios 24, 15). Mas el pueblo protestó colectivamente de su fidelidad, y Josué «escribió todas estas palabras en el volumen de la ley del Señor, y levantó un monumento de piedra, como testimonio del pacto, para que no lo podáis negar y mentir a vuestro Dios» (Ios 24, 26). Se trata de documentos públicos de índole federativa.

La escritura se haría en tablas de piedra como las de Moisés, para ser yuxtapuesta a los documentos del Pentateuco de Moisés. Para el pueblo se erigían estelas, altares y monumentos (Gen 31, 48.52; Ios 22, 26ss; Is 19, 19s). El episodio y el monumento de Siquén servían por una parte de continuación al canon escrito, de cuya existencia y contenido sólo podían enterarse los letrados del pueblo. Por otra parte servían de puente legal por el que los Jueces subsiguientes recibieron su carácter público. Los letrados eran los notarios del Pueblo.

Terminada la era de los Jueces, Samuel ungió primeramente a Saul como *nagib* o prefecto carismático de Israel (1 Sam 9, 16; 10, 1), y más tarde por rey a petición del pueblo. Para este último acto reunió en Maspha a la asamblea de Israel y les recriminó la ingratitud en que incurrían contra Yahvé recordando la liberación egipcia. Por fin «habló al Pueblo sobre la ley del reino, la escribió en el libro, y la puso ante el Señor» (1 Sam 10, 25). De este modo se introdujo el régimen monárquico bajo el signo del berit, y perduró *políticamente* hasta la cuatividad de Babilonia (a. 597), aunque *teológicamente* pasó a ser un elemento de la Alianza mesiánica [20].

Los israelitas se habían dejado impresionar por el esplendor de las poderosas monarquías circundantes, y querían salir de los modestos límites de su amphictonia religiosa. Pero en el plan del berit, una vez consolidada la unidad religiosa social israelita, entraba el que ésta fuera regida primeramente en forma de teocracia política y más tarde definitivamente en forma de monarquía divina mesiánica. No fue Saul, sino David quien dio a Israel el carácter de teocracia monárquica. Tan pronto como David fue ungido Rey de las Doce Tribus,

---

[20] Cf. J. DE FRAINE, S. J., *L'aspect religieux de la royante israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens*, en «Anal. Biblica, 3», Roma (1954).

conquistó a Jerusalén y trasladó el Arca de la Alianza a Sión con la solemnidad real debida al Señor de los ejércitos (2 Sam, 6, 18), oficiando de vulgar danzante, no sin burla de su esposa Micol. El profeta Natán prometió de parte de Yahvé a David, que su reino quedaba consolidado para siempre (2 Sam 7, 13.16).

Es obvio que en esta solemne pompa de entronización, o mejor dicho en este reconocimiento de Yahvé Rey, se tuvieran presentes los recuerdos de las procesiones anualmente celebradas en Mesopotamia para la entronización real de la divinidad tutelar. Pero ello no autoriza a suponer una influencia mítica sobre David. Los reyes mesopotamios eran una especie de reencarnación física de los dioses respectivos, aunque no se los tuviera como dioses. En cambio, la presencia del poder divino en David era sólo jurídica, de un ministro que actúa en cumplimiento de órdenes divinas sin el despliegue propio de los atributos físicos de la divinidad.

La obediencia al berit, esencialmente contenida en los documentos públicos del Arca, era una fuerza interna polarizadora de las instituciones hebreas, es decir, de la familia patriarcal encabezada en Abrahán, del pueblo y de la ley estructurados por Moisés, del culto nacional al Arca trasladada por David a Sión y de la monarquía establecida en su descendencia, instituciones que al converger hacia el Mesías futuro, vástago de David, constituían el objeto de las bendiciones divinas, exentas de toda sombra mitológica.

La Alianza confiada a David (Eccli 45, 21) expresa con creciente claridad un doble tema fundamental de la Teología: 1. La generación eterna del vástago prometido (Ps 2; 44; 71; 109, 4). 2. El de su ascensión a los cielos y entronización escatológica a la diestra de Yahvé (Ps 109; 23, 7; 46, 6; 92; 95; 96; 98). El ropaje literario de ambos temas tiene sin duda ciertas semejanzas con las generaciones de los hijos de los dioses y de las apoteosis de héroes en las literaturas mesopotámica, hebrea y grecorromana. Pero las diferencias objetivas son tan radicales, que de nuevo presentan los salmos hebreos una desmitologización de las leyendas antiguas y una profecía, que había de cumplirse en la Nueva y definitiva Alianza, terminado el período prefigurativo de la época antemesiánica.

3.—*El berit en la cultura sapiencial*

La gran catástrofe del cautiverio babilónico fue un castigo de Yahvé contra el pueblo desleal al berit. Pero el descontento de Dios no significaba un fracaso de su providencia en las etapas precedentes, ni era señal de una degeneración colectiva del pueblo escogido. Los vicios reprendidos por los profetas preexílicos eran muchas veces pecados restringidos a una minoría influyente y cortesana. La malicia refinada

que Isaías reprende en los príncipes son la usura, la administración intrincada y costosa de la justicia, el soborno de las autoridades, en fin toda clase de abusos que pululan siempre en toda sociedad culta, pero carecen del aparato brutal del vicio propio de pueblos degenerados como fue Sodoma o como se manifestó el mismo pueblo de Israel en la adoración del becerro de oro en el desierto.

La idolatría practicada en tiempo de Isaías no tenía la difusión de otras épocas y tampoco siempre las formas seudoreligiosas de otros pueblos. La cultura promovida por los profetas había llegado a las capas más profundas de la sociedad. El pueblo israelita se preparaba al movimiento sapiencial de los siglos VII/VI con una preparación doctrinal religiosa de que carecían otros pueblos antiguos. Esta preparación posibilitaba un perfeccionamiento humano inesperado debido en gran parte a la difusión de los escritos sagrados en forma de libros. Los profetas del período de los siglos XIII/XI habían sido comparables con su cultura a los rapsodas de la época homérica. Hacia el s. VIII floreció en Judá una cultura no inferior a la griega de su tiempo. Así Amós, que actuó en tiempo de Jeroboan II (784-744), y Oseas, que coincidió con él; Miqueas, testigo de la caída de Samaria bajo los Asirios (721). El primero de ellos, Amós, fustigó el desorden moral amenazando con el día de la ira de Yahvé. Oseas delató la infidelidad de Israel comparando su conducta con la de una adúltera. Miqueas anunció el castigo del cautiverio de Nínive para Israel y otros castigos para Judá, y por otra parte profetizó la gloria futura de Sión. Estos tres profetas tuvieron la misión de predecir y de presenciar el rompimiento de la Alianza Mosaica en el reino del Norte. En el reino de Judá la Alianza duró todavía más de un siglo.

Isaías predicó en Jerusalén desde la muerte de Ozías en tiempo de Jonatán (740-736), Acaz (736-716) y Ezequías (716-687). Además de anunciar las desgracias por el abandono de la ley, profetizó el hecho básico de la nueva Alianza con el nacimiento virginal de Emmanuel (Is 7, 14ss). Los vínculos del pacto con Yahvé eran más fuertes en Judá que en Israel en virtud de la permanencia eterna del trono de David.

Ezequías, como promotor celoso de la Alianza, cultivó la liturgia ordenando el canto de los salmos de David y de Asaph en el Templo (2 Par 29, 30). Pero a su muerte irrumpió también en Judá la corriente idolátrica favorecida por su hijo Manasés (687-642).

La infracción de Manasés fue denunciada por Jeremías con palabras de Yahvé: «Aunque se presenten ante mí Moisés y Samuel, no está mi alma con este pueblo; arrójalos de mi presencia: que se vayan. Y si dicen: '¿A dónde iremos?', les dirás: a la muerte, a la espada, al hambre, al cautiverio... por Manasés, hijo de Ezequías, rey de Judá, por todo lo que ha hecho en Jerusalén» (Jer 15, 1-4). Amón imitó a

su padre (642-640). El rompimiento era irremediable. Aunque muy laudable, fue vano el conato de Josías (640-609) por reanudar la Alianza ya rota.

En tiempo de Josías (a. 622) halló Helcías el libro de la ley en el Templo. Leído por el escriba Saphán a Josías, envió una comisión a la profetisa Holda, la cual contestó en nombre de Yahvé: «Yo enviaré sobre este lugar y sus habitantes los males que ha leído el rey de Judá en este libro, porque me abandonaron sacrificando a dioses ajenos» (2 Reg 2, 17). Josías se libró personalmente del castigo por su respeto a la Ley, pero murió el 609 cuando intentaba cortar el paso de Nechao II de Egipto contra Asiria en la batalla de Megiddo. La Alianza quedó así rota por parte del pueblo apóstata y por parte de Dios, que repudiaba al pueblo. Sólo faltaba el castigo de Jerusalén y de la nación como tal.

Sophonías anunció los males que iban a caer sobre Jerusalén (Soph 3, 1-18). Nahún, hacia el 625, predicó la destrucción de Ninive, la ciudad corrompida y corruptora. Habacuc, por su parte, anunciaba la desoladora invasión caldea, la suerte triste de los vencidos y la esperanza de los justos expresada en el pasaje, que había de ser básico para San Pablo (Gal 3, 11; Rom 1, 17): «mi justo vivirá de la fe» (Hab 2, 4). La abrogación de la Alianza Mosaica iba siempre profetizada con la promesa de la nueva Alianza. El desenlace se aproximaba con un ritmo inevitable.

Jeremías es la figura señera y trágica que divide las dos vertientes de la antigua Alianza. Su primera edad coincidió con la apostasía pública de Manasés. Su vocación profética ocurrió hacia 626, poco antes del conato de renovación del berit por Josías II (Reg 22.23). Jeremías siguió sin duda esperanzado por la buena conducta de este rey los años que duró todavía su reinado. El escándalo de la ruptura se presentó inesperadamente en Megiddo, al ser muerto Josías el 609 por los flecheros de Nechao II, que no guerreaba contra Judá, sino contra los Asirios. Jeremías fue quien más lloró la muerte del piadoso rey (2 Par 36, 25). Con Joaquín, imitador de la impiedad de Manasés, comienzan los vaticinios trágicos de Jeremías sobre Jerusalén y aun sobre el Templo de Yahvé (Jer 7, 4). El profeta pasa por un perturbador blasfemo, que vaticina contra la Alianza. Ozyayhu fue muerto por predicar la destrucción del Templo (Jer 26, 20ss). Vencidas las tropas de Nechao II por Nabucodonosor en Karquemis el 605, el profeta aconseja en vano la sumisión de Jerusalén a los Caldeos, hasta que la ciudad es conquistada y deportado el rey en 597. Sedecías, sucesor de Joaquín, engañado por falsos profetas y por los patriotas filoegipcios, rompe la palabra dada a Nabucodonosor y encarcela por dos veces a Jeremías, acusado de traición, hasta que el 587 Jerusalén es tomada de nuevo, saqueado sus tesoros y sus habitantes deportados a Babilonia.

La abolición de la teocracia temporal en castigo de la infidelidad pública de Israel es prueba del carácter histórico de la Alianza. El pueblo de Dios, su ley, sus instituciones salvíficas pertenecen a la Historia, aun cuando en adelanate queden abrogadas las cláusulas de índole material o temporal. El pueblo de Dios seguirá instalado *en este mundo* (Io 17, 14.15), aunque no sea *de este mundo* (Io 18, 36). Cristo vino al mundo para dar testimonio de la verdad (Io 18, 37), aunque no era de este mundo [21].

Con el término de la teocracia temporal comienza la preparación inmediata de la nueva Alianza carismática, pero histórica. Jeremías, que estaba preparado con una vida espiritual tal vez más íntima que ninguno en el A. T. (cf. G. TRAPIELLO, O. P., *Jeremías o el profeta de la religión interior y personal:* Teología Espiritual 10 [1960] 59-77) la anuncia emocionado:

> «He aquí que vendrán días, dice el Señor, y pactaré con la casa de Israel y con la casa de Judá una Alianza nueva, no como la Alianza que pacté con sus padres el día que los tomé de la mano para sacarlos de la tierra de Egipto, pacto que anularon y me apoderé de ellos, dice el Señor. Si no que el pacto que estableceré con la casa de Israel después de aquellos días, dice el Señor, será éste: Les daré mi ley en su mente y en sus entrañas, y la escribiré en sus mentes (corazones); y serán mi pueblo y yo seré su Dios» (Jer 31, 31-34).

La Alianza nueva no será ley externa como las tablas de piedra depositadas en el Arca. Caerá como semilla fecunda en la casa de Israel y Judá (v. 27); cada uno la recibirá y dará cuenta de ella (v. 28). La enseñanza de Dios no será puramente exterior (v. 34). Será palabra de Dios (Io 1, 1), que comunicará Dios a la mente, y se hará norma viva y ejemplar, que tomará carne en las entrañas (v. 33) y borrará las iniquidades, que Dios perdonará al que reciba su Alianza (v. 34). Como se ve por estas palabras, el berit perfecto consistirá en una homología viva, en la cual la Palabra de Dios se hará palabra vital del hombre, como la indicará en el N. T. el término mismo de homología = confesión o identidad de logos. La manifestación oficial de los pecados será para ella una condición previa en la identidad establecida por el berit.

Jeremías, influenciado por la cultura sapiencial, habla con expresiones tan ajenas a la mitología primitiva como a la ciencia de lo sensible

---

[21] No excluímos el valor escatológico de las instituciones del A. T. y N. T. La Historia estudia realidades que comienzan en el tiempo, pero no se limitan necesariamente al tiempo, sino que pueden parar a la eternidad, y ve lo *escatológico* como opuesto a lo histórico, pues con esa confusión se elimina toda acción divina sobrenatural en este mundo.

y medible, que daba en Grecia sus primeros pasos. La corriente sapiencial cultivó en estilo doxológico, propio del estudio de la palabra en sus fases interna y externa, germinal y prolaticia, el sistema más adecuado para designar las realidades transcendentes al cosmos, que son el pueblo espiritual y el hombre nuevo de la nueva Alianza [22].

El pueblo.—El pueblo espiritual de la nueva Alianza profetizada por los profetas posteriores, como Deutero-Isaías (Is, 40ss) y Ezequiel, se formará siguiendo un camino paralelo a la formación del pueblo bajo la dirección de Moisés. Tendrá su éxodo a través del desierto: «Preparad en el desierto un camino para Yahvé» (Is 40, 2. Cf. Jer 16, 14s; 31, 2; Is 46, 3s; 63, 9 y paralelos y Ex 19, 4. Cf. Os 2, 16ss). Este pueblo espiritual formado por vinculaciones inmanentes y transcendentes al mismo tiempo, se caracterizará en la nueva Alianza por el contenido teológico de la realeza mesiánica.

Durante la cautividad se completó la profecía del pueblo nuevo con la de su Rey el Siervo de Yahvé, el Hijo del Hombre, el varón de dolores del Is 53, 3. La figura abstracta del varón humilde y manso hallada por vez primera en una incripción del rey de Hamat el 800 a.C. (ALBRIGHT, p. 330) tendrá en Cristo la verdadera encarnación histórica del Mesías Rey, Hijo de David.

Con la sublimación progresiva de la descendencia de Abrahán y del Rey Davídico, evoluciona paralelamente la figura del Sumo Pontífice, que nunca faltará al Dios Altísimo de Melquisedec en la sucesión levítica de Aarón y Sadoc (Num 18, 19; Jer 33, 20ss; Eccl 45, 7.15; Ez 44, 15s; Mal 2, 4.8; Nehm 13, 29).

La perspectiva histórica de la Providencia va ganando en iluminación y en fijeza de contornos, pero sin alterar las líneas básicas del berit ordenado a restaurar el reino de Dios. Yahvé, aunque dueño de la Alianza antigua, quiso ser fiel en todo tiempo a los compromisos establecidos. De éstos cambian aquellos que resultaban demasiado onerosos para ambas partes; para el pueblo por su proclividad a la idolatría circundante, le resultaba peligrosa la monarquía temporal criticada por Oseas y Ezequiel. Para Yahvé no era suficientemente respetuosa la fórmula *do ut des* de la ley mosaica por el peligro de positivismo en las relaciones del pueblo con la divinidad. Con todo, Yahvé no aban-

---

[22] La distinción entre la Palabra de Dios interna y externa tuvo para el dogma de la Trinidad una importancia grande en la filosofía y en la gnosis. Véase A. Orbe. Complemento de esa distinción es la diferencia existente entre el *decir* (verbo formal) y lo dicho (nombre o concepto objetivo) tanto en la Trinidad como en el hombre. El estudio de estos conceptos es básico en la doctrina de Suárez. La ausencia de esta doctrina lleva necesariamente a negar la Palabra a Dios, y a identificar la naturaleza con la persona.

donó a Israel como unidad social en la etapa de los siglos VI/I a.C. A pesar del castigo de la deportación, hizo que el pueblo subsistiera tanto en Babilonia como en Judea y Egipto, preparando la Diáspora de los siglos posteriores. Parte de los judíos deportados regresaron en tiempo de Ciro (1 Esdr 3, 1ss) y reedificaron el Templo. Una nueva expedición regresó en tiempo de Artajerjes (2 Esdr 7, 12ss). Los libros de Ester y de los Macabeos no tienen otra finalidad que la de narrar la protección de Dios sobre el pueblo y la continuación del culto religioso en Jerusalén.

El concepto de pueblo experimentó una reforma y sublimación paralela a la del hombre justo, que había de recibir la nueva Alianza. El hombre israelita se forma mediante la palabra profética y bíblica, que va adquiriendo en el berit una conformación cada vez más acabada. La Escritura es protocolo vivo de la Alianza. También en este punto fue Jeremías el gran educador del hombre justo y espiritual, que había de recibir la nueva Alianza, y lo fue mediante la conservación y la difusión de la Biblia.

Según 2 Mac 1 hacia el 142, los archivos de Jerusalén conservaban la antigua tradición de los trabajos de Jeremías como promotor del culto a Yahvé y del cumplimiento de la Ley. El profeta de los grandes desastres mandó a los deportados que llevasen al cautiverio el fuego sagrado exhortándoles de mil modos a que no olvidasen la Ley. En los mismos archivos constaba la ocultación del Arca realizada por Jeremías por orden de Yahvé (2 Mac 2, 4), pero constaba también, en unas *Memorias de Nehemías* no conservadas, la existencia de la colección de los libros sagrados de los profetas, de David y de los reyes en la Biblioteca que se formó con ellos.

Esta etapa de la Alianza coincide con el esplendor de la cultura sapiencial en Oriente y de la filosofía en Grecia. Las letras y las ideas pugnaban por desbordar el recinto arcano y esotérico para proyectarse sobre el vulgo. *El Libro de la Sabiduría* representa el mismo trance de la manifestación decisiva del Verbo divino al mundo. Una era de esplendor antes desconocido, pero también de lucha, comenzó para la lectura, composición y estudio de los libros sagrados, que en vano fueron perseguidos más tarde por Antíoco IV Epífanes (1 Mac 1, 59). La lectura sistemática de las Escrituras en las Sinagogas todos los sábados, el uso escolar de los libros sagrados, la floración de la literatura sagrada sapiencial, las versiones comenzando por los *Setenta* y la misma abundancia de ejemplares de libros canónicos hallados recientemente en el Desierto de Judá son manifestación pujante de la extensión de los libros sagrados en el pueblo.

Sería injusto limitar sólo a Jeremías y a Nehemías el mérito de este movimiento nacional y universal bíblico. Fueron los jefes de las familias todas del pueblo, los sacerdotes y los escribas los que pidieron a Esdras la interpretación de la Ley (2 Esdr 8, 1-13). Toda la

copiosa literatura judía posterior y las obras de los grandes escritores Filón y Josefo son prueba de la participación universal del pueblo judío en el estudio y difusión de la Sagrada Escritura. Cristo en su predicación evangélica, los apóstoles y la Iglesia naciente, rindieron homenaje al judaísmo por la diligencia y lealtad con que desempeñó el encargo divino de conservar los escritos de la Ley, fruto espontáneo y elemento constitutivo de la Alianza con Abrahán.

Esta exposición esquemática del berit en su sentido profético u ortodoxo y la expansión de la literatura sapiencial explican el nacimiento simultáneo de doctrinas más discutibles sobre el berit, con actitudes prácticas, unas canónicas y otras de libre iniciativa. Entre éstas unas piadosas pero ineficaces, y otras confusas y mal orientadas. Actitud canónica fue la promovida por los profetas en cuanto a la divulgación de la Escritura, del culto y de la fe en la venida del Mesías. Piadosa pero ineficaz fue la ceremonia solemne de Nehemías y de los príncipes y sacerdotes para entablar de nuevo el pacto con Dios (2 Esdr 9, 38-10, 39), que tuvo el mismo efecto negativo que el intento de Josías para restablecer la Alianza. Entre las corrientes confusas hay que contar las que sin orientarse a la nueva Alianza (Jer 31, 3ss) trataban de restaurar la antigua Alianza, como se puede ver en J. SCHMID, v. Bund II *Spätjudentum* II 774. Bonsirven [23] ha descrito la victoria de una tendencia particularista, que se desvió por destacar excesivamente los méritos de los padres hasta el punto de creer que Dios hizo el mundo por Abrahán, olvidando que las bendiciones divinas afectaban a todas las naciones. Estos criterios predominaron principalmente entre los rabinos y los fariseos. La desviación afecta también a las sectas esenias de Qunram y Damasco inclinadas a dar un relieve exclusivo a la ascética y a la vida interior para obtener el retorno de los miembros a Yahvé. Dirigidos por el Maestro de la Justicia, mensajero de los dos «Ungidos», el aarónico y el davídico, interpretaban erróneamente el texto de Jer 31, 3 cuando dice de sus enemigos: «Han tramado un complot contra mí, para hacerme sustituir a tu ley que tu has grabado en mi corazón, todo cuando seduce a tu pueblo» (Himno IV 10). El comentario de Habacuc 2, 4b dice en el mismo sentido: «*Mas el justo vivirá de la fe.*—La explicación concierne a los que practican la ley en la casa de Judá, que Dios salvará a causa de sus sufrimientos y de su fe en el Maestro de la Justicia».

El particularismo judío tropezó con las fuerzas contrarias del Helenismo y del Cristianismo. El Helenismo, además de la corriente política favorable a Roma, llevó a los escritores judeo-helenistas como Filón y Josefo a entender la Alianza en sentido figurado, como sinó-

---

[23] BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien* I 71-80.

nimo de bendiciones divinas o como una teocracia temporal. La tensión entre el particularismo judío y el universalismo absorbente de Roma, ocasionó la ruina de Jerusalén. En tiempo de Vespasiano y de Tito (a. 70) se habló de millón y medio de muertos. En la segunda guerra, en tiempo de Hadriano (a. 135) los muertos ascendieron a 600.000 de los partidarios de Barchoba. Prácticamente, fuera de algún movimiento insignificante, el concepto de Alianza se fue extinguiendo en Israel como un recuerdo histórico. El cristianismo ha sucedido a la Sinagoga en las esperanzas del berit. Ha completado la Biblia.

C) El berit en la plenitud de los tiempos

1.—*Entre los familiares de Jesús*

En los cinco siglos siguientes al cautiverio babilónico, el concepto del berit se fue preparando en Israel para la Alianza en su forma definitiva. Lo demuestran las expresiones del ambiente familiar en que nació y vivió Jesús. El Angel en su mensaje sobre la concepción virginal reveló a María la divinidad y la *realeza davídica eterna* de su Hijo (Lc 1, 31s). Pero al ver que Isabel conocía el misterio realizado, María tradujo el mensaje angélico con alusiones al berit, recordando que «Dios protegió a Israel su siervo, como habló a los padres nuestros, Abrahán y su descendencia (Lc 1, 54s).

Zacarías ensalza la misericordia que Dios comienza a hacer con los padres, acordándose también del berit y del juramento hecho a Abrahán (Lc 1, 72ss) para servirle en santidad y justicia. María y José cumplen órdenes divinas del Ex 13, 2.12.15 y Lev 12, 8; 5, 11, al ofrecer a su primogénito a Yahvé, con el sacrificio de las dos palomas (Lc 2, 23). Simeón llama a Jesús «la salvación de Yahvé» (Lc 2, 30) y Ana espera la liberación de Jerusalén (Lc 2, 38).

En el Evangelio de la infancia, apoyándose en las promesas del berit, Mt 1, 2-14 divide la descendencia de Abrahán en tres grupos: De Abrahán hasta David; de David a Zorobabel en el cautiverio, y de Zorobabel a María y José. El Angel saluda a José como a hijo de David (Mt 2, 20) y le anuncia la concepción virginal con palabras de Is 7, 14. Los Magos entran en el mismo ciclo de ideas al llamar a Jesús el Rey de los judíos (Mt 2, 2). La impresión general producida por el nacimiento de Jesús entre sus familiares y vecinos es que el niño recién nacido trae la misión de completar la Alianza. Aquella gente modesta de nobles sentimientos e ideas, ve que toda la historia precedente y la del futuro se concentra en Jesús. Es el niño que ha de dar la gloria debida al Altísimo y a los hombres la paz (Lc 2, 14).

En el relato de los pastores, estos deciden ver «esta palabra que se ha hecho» (Lc 2, 15), como en Io 1, 1.

Pasada la primera generación, el discípulo familiar de María (cf. Io 19, 26), San Juan, reflejaba las mismas impresiones del nacimiento impostándolas en conceptos y términos del berit propios del pensamiento sapiencial. El Logos eterno del Padre, que estaba en Dios y para Dios, Logos vital y creador de todo, luz de todos los hombres, vino al mundo, a los suyos y éstos no le recibieron. Pero ese Logos divino es vida de quienes le reciben (Io 1, 1.12). Todo el contexto, pero especialmente las últimas palabras, corresponden a Jer 31, 31-34. En ambos pasajes envía Dios su Palabra, que por ser vida vivifica al que la recibe vitalmente. Se le ha de recibir con una *homología* vital, que no puede limitarse a un conjunto de normas externas. Ha de ser una conformidad absoluta, profunda, dominadora de la persona en toda su integridad.

Etimológicamente la homología es el apalabramiento. En el berit queda el hombre vivalmente identificado con la Palabra de Dios, como declara Cristo con expresión aramaica cuando dice: «para todo aquel que se confesare en Mí ante los hombres, yo me confesaré en él ante mi Padre Celestial» (Mt 10, 32. Cf. Lc 9, 23-26). «Pues el que confiesa (ὁμολογήσῃ) que Jesús es el Hijo de Dios, Dios está en él y él en Dios» (1 Io 4, 15). Los enemigos de Cristo, desde la serpiente hasta Satán y los príncipes de los sacerdotes, hubieran deseado una analogía divina: «eritis sicut dii». Aquella *analogía* quimérica, queda superada en la realidad de esta homología con la Palabra.

Una vez que «el Verbo —la Palabra de Dios— se hizo carne» (Io 1, 14) las Escrituras Sagradas quedan polarizadas en el Verbo humano. Este es el principio que emplea Jesús para reprender a los escribas y fariseos: «No tenéis en vosotros el Verbo del Padre, pues no creeis al que envió. Escrutad las Escrituras, en las cuales pensáis tener la vida eterna. Ellas son las que dan testimonio de mí» (Io 5, 38.39); «quien os acusa es Moisés, en quien esperáis. Si creyerais a Moisés, creeríais en mí, pues de mí escribió» (Io 5, 45s). En la plenitud de los tiempos el protocolo, que es la Palabra de Dios hecha carne en Cristo y manifestada por escrito en la Biblia, aparece sustancialmente identificado con la Alianza. El racionalismo no ha reparado en la índole comunicativa de una palabra divina subsistente. Por eso considera un mito el misterio de Cristo como representante de toda la humanidad, víctima inocente pero solidaria de nuestros pecados, y principio de vida por medio del bautismo y de la Eucaristía. Loisy se extraña de que este primitivismo haya pasado aun al Concilio de Trento, a pesar de sus apariencias escolásticas [24].

---

[24] A Loisy, *Le sacrifice*, Paris (1920) 526.

El berit es Palabra, y por tanto comunicación de Dios, que es espíritu puro, con el hombre que lo es a medias. Por tanto, ha de ser comunicación espiritual verificable solamente por la Palabra, pues sólo la Palabra viva de Dios recibida en el hombre puede ser origen de una espiritualidad viviente. De ahí el dogma de la homología evangélica, que siendo federativa y universal, abarca la doctrina sobre la fe, sobre la gracia actual y habitual, sobre la fuerza de la Palabra sacramental en el Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en el bautismo y en la penitencia. De ahí el contenido divino de la Escritura, y finalmente, como corona de la Alianza, la *institución* de la Eucaristía-sacrificio y de la Eucaristía-sacramento, tal como la redactaron los Sinópticos y San Pablo [25].

El sacrificio y el sacramento de la Eucaristía forman el comienzo de la nueva Alianza, del mismo modo que el sacrificio del Sinaí constituyó el comienzo de la Alianza Mosaica. En la Cena y en la Cruz comienza el nuevo pueblo espiritual del mismo modo que en el sacrificio Mosaico comenzó a existir la teocracia de la Ley. En la fórmula transmitida por Mt 26, 28 y Mc 14, 20, dice Cristo de su Sangre: «Esta es mi sangre del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos. En Lc 22, 20 y 1 Cor 11, 25 la fórmula como intimación de un mandato, puede referirse a un suceso ocurrido o qué está ocurriendo. «Este cáliz es el Nuevo Testamento en mi sangre», según expresión que Pablo dice haber recibido del Señor (1 Cor 11, 23), aunque no pocos interpretan modernamente que las recibió de los Apóstoles, haciendo así a Pablo responsable de la variante. Las ediciones del N. Testamento registran en estos pasajes su concordancia con Ex 24, 8, Jer 31, 31, Zac 9, 11, y Mal 1, 12, haciendo de estas palabras la culminación del proceso histórico de la antigua Alianza connotada en el mismo término de la *nueva* Alianza, como institución eterna, histórica y escatológica.

2.—*El mensaje paulino en la ep. ad Romanos. El N. Testamento institución global*

Pero la culminación del berit en el sacrificio de la Cruz y de la Cena no significa que la Alianza pasara a la historia, como un suceso definitivamente terminado y liquidado. Mt 16, 19 refiere la plenitud de poderes recibida por Pedro de manos de Cristo. Io 22, 23 amplía la misma concesión a todos los Apóstoles. Estos poderes comunicados por Jesús han de perpetuar la Alianza hasta el fin de los tiempos y la

---

[25] Cf. E. ELORDUY, S. J., *La alianza, el mandato y la herencia del Testamento del Señor*, en XXXV Congr. Eucarístico Intern. (1952) I 605-615.

unión del cuerpo con el Padre. Con estos poderes procedió el Concilio I de Jerusalén en su primer decreto modificador del berit mosaico (Act 15, 28s).

El Concilio de Jerusalén pudo parecer a los judaizantes una ruptura del cristianismo con la Alianza antigua. La Historia atestigua, en cambio, que desde aquel momento la Sinagoga fue abandonando cada vez más las esperanzas del pueblo, muy especialmente después de las dos catástrofes de los años 70 y 135. La analogía se fue desvaneciendo como un sueño.

A medida que el Judaismo perdía sus esperanzas temporales se ampliaba el porvenir histórico de berit en la Iglesia, considerada por los fieles como sujeto de las bendiciones universales hechas a Abrahán. San Pablo fue el promotor principal de esta exégesis especialmente en las epístolas a los Romanos y a los Hebreos, ambas basadas en las profecías fundamentales de Jer 31, 31-34 y Hab 2, 4, clásicas para el porvenir de Israel.

> Pablo se presenta a los romanos como predestinado para el evangelio anunciado por los profetas en la Escritura sobre el Hijo de Dios (1, 2), para que todas las gentes obedezcan a la fe (1, 5). Se reconoce por su parte deudor a helenos y bárbaros (1, 14). «Así estoy preparado para evangelizaros a los que estáis en Roma, pues no tengo vergüenza del Evangelio, salvación de Dios para todo creyente ante todo judío o griego. Pues la justicia de Dios se va haciendo manifiesta por la fe en la fe, según está escrito: *Mi justo vivirá de la fe*» (Rom 1, 15-17; Hab 2, 4). Véase O. KUSS, en *Lexikon f. Theol. u. Kirche* IV 715/8; S. SCHMIDT, en «Verbum Domini» 31 (1959) 101ss., así como los trabajos de CAZELLES y de LYONNET.

Pablo no insiste en la declaración de este pasaje, conocido para los exégetas de su tiempo por el comentario de Habacuc, y compendio de todo el pensamiento postexílico. Ese fondo histórico es el marco en que encaja la carta a los romanos.

Resumen histórico de su aposlado en el plan del A. y N. Testamento.—La justicia de Dios recibida por la fe constituye un concepto que pasó en el A. Testamento, de la protección salvadora temporal del pueblo en forma teocrática convenida en el berit, a la salvación histórica y escatológica del pueblo espiritual y eterno. En San Pablo esa justicia de Dios por la fe pasa de δικαιοσύνη —justicia a justificación (δικαίωσις) del hombre, y por medio del hombre justificado al pueblo en cuanto estructura que irradia de los individuos. Es una transición del antiguo concepto semítico de justicia jerárquica e imperial realizada por los jefes divinos y humanos a favor del pueblo, al concepto helenístico, donde la justicia es una institución central del humanismo, característica del ciudadano romano, y por lo tanto, virtud nuclear de la ciudad y de la república, cuya esencia y conservación depende de la

justicia. La justicia de Dios paulina no es, por lo tanto, la justicia de Dios *qua Deus est iustus* sino la justicia divina humanizada —*qua homo fit iustus*— en la ciudad histórica y escatológica de la Iglesia.

Apoyado en este concepto generalizado, prueba San Pablo la desaparición de los pueblos gentiles y judíos, por la desaparición de su justicia respectiva. «La ira de Dios» se manifiesta contra toda la impiedad y contra la injusticia de aquellos hombres que envuelven la verdad en la injusticia, pues lo que es conocible de Dios se les manifiesta a ellos. De esta manera degeneran la razón o logos, de que alardean, pues no les sirve para guardar el respeto debido a Dios. Esta es la primera degeneración de su humanismo.

Fin del pueblo pagano.—Además, la desaparición del pueblo pagano se deduce lógicamente por hallarse éste corroído internamente por no vivir conforme a naturaleza. La injusticia en que incurrieron los gentiles en sus vicios *contra naturam,* a pesar de los conocimientos necesarios, los hacía dignos de muerte no sólo individualmente a los que practicaban tales vicios, sino también a los que socialmente transigían con ellos (1, 32).

> De esta justicia e ira de Dios en el orden colectivo, pasa San Pablo a la justicia e ira de Dios con los individuos citando el Sir 16, 15: «El cual dará a cada uno según sus obras». Los gentiles perecerán en la ley que para ellos rige, que es su conciencia. El mundo grecorromano no tiene excusa en su infidelidad. Todos los hombres están vinculados a Dios por una especie de Alianza natural «escrita en los corazones de ellos, testificada por la conciencia» (2, 15; Jer 31, 33).

Fin de la Sinagoga.—El mundo pagano desaparece por falta interna de humanismo por defecto de interioridad filosófica y de ética, por deficiencia de los componentes del hombre auténtico. En una palabra, por carencia de valores humanos. El pueblo pudío perece por su infidelidad a la ley: «Si te dices judío y confías en la ley... y en la formalidad del conocimiento de la verdad en la ley» (2, 17.20), debes advertir que «no es judío el que lo es en apariencias ni es circuncisión la que se ve en la carne, sino el que es judío en lo escondido y la circuncisión del corazón en el espíritu». (2, 28s). Es decir, el judío se apoya en una normalidad falsa, que caducó hace ya siglos.

> No se trata con esto de equiparar a Israel con los otros pueblos: A los judíos «se les han confiado las palabras de Dios» (3, 2). «¿Es que los preferimos? Tampoco. Acusamos a judíos y griegos de estar todos bajo el pecado» (3, 9). «Sabemos que cuanto manda la ley, lo dice para los que están comprometidos a ella, para tapar toda boca» (3, 19: cf. Deut 31, 26 Jos 24, 27). «Su finalidad es sobordinar a Dios todo el mundo. Ante él nadie se salva por sus obras» (3, 20), como consta por Ps 13, 2ss. «Y la ley hace que se conozca el pecado» (3, 20). Las normas sirven para delatar toda infracción de las mismas.

Permanencia eterna del berit en la Iglesia.—Desaparecidos el pueblo pagano y el judío, queda el pueblo cristiano integrado eternamente en la justicia de Dios por la fe de Jesús. Esta es la gran novedad de la Alianza nueva, que recibiría su consistencia federativa de la fe en Cristo.

> «La justicia de Dios se manifiesta ahora sin la Ley, conforme a la misma Ley y a los Profetas, justicia de Dios por la fe de Jesucristo para todos los creyentes sin distinción, pues todos pecaron y necesitan de ella» (3, 21s). «¿Es que Dios va a ser sólo de los judíos?» ¿No lo será también de los gentiles...? ¿Destruimos así la Ley por la fe? Al revés; le damos consistencia» (3, 29-31). Según la misma Torah, volviendo a Abrahán, «si Abrahán se salvó por las obras, la gloria que tiene no la tendría ante Dios. Ahora bien, según la Escritura, Abrahán creyó a Dios y se le imputó como justicia» (4, 2s; Gen 15, 6), haciéndose así Padre de muchas naciones (4, 17). Lo cual se le dijo también por nosotros, «los que creemos en aquel que resucitó al Señor Jesús de los muertos» (4, 24s), «los cuales somos justificados ahora en su sangre y nos salvaremos de la ira» (5, 9).

Dios ejerce su justicia salvadora con los hombres que le están unidos por la Alianza. Retrocediendo en la Torah hasta la primera Alianza, un hombre nos perdió, y un hombre nos salva, «pues también existía el pecado en el mundo antes de la Ley, aunque por faltar una Ley no se computaba» (5, 13). Sólo que la gracia y don de Dios abundó mucho más en la gracia de Jesucristo para muchos» (5, 15).

Para San Pablo el desorden moral es pecado: pero un desorden no es moralmente ofensivo a no ser para personas concertadas por mandato de uno o por mutuo acuerdo en evitar tal desorden. Por eso, «la Ley introdujo un aumento de infracciones; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (5, 20). La nueva Alianza de la fe en Cristo es, por lo tanto, confirmación tanto de la primitiva Alianza destruida por el pecado de Adán, como de la Alianza con Abrahán que perdura y de la Alianza de la Ley en la cual ahora se sustituye la fe al elemento contractual.

Aplicaciones doctrinales.—Los principios paulinos del berit están ya claros, lo mismo que su proyección histórica. Pero hay que evitar varias deducciones falsas, que los adversarios formulan malignamente. La *primera* sería un himno al pecado, como consecuencia de la exaltación de la fe. ¿Nos convendrá, según Pablo, permanecer en el pecado para que abunde más la gracia? (6, 1ss).

> De ningún modo. Ya hemos muerto al pecado con Cristo. Debemos resucitar con El «en la novedad de la vida» (6, 4) «no en la vetustez de la letra» (7, 6). ¿Podremos pecar una vez que nos hallamos bajo el régimen de la gracia y del perdón? Tampoco. Cuando éramos siervos del pecado, obedecíamos al pecado. Ahora debemos poner nues-

tros miembros al servicio de la justicia (6, 20), es decir, de Dios (6, 22). En San Pablo es habitual el pensamiento acerca del servicio «de la nueva Alianza, no de la letra sino del espíritu; pues la letra mata, el espíritu vivifica» (2 Cor 3, 6; cf. Jer 31, 31; Hebr 8, 8-12. 10, 16s).

La *segunda* falsa acusación sería que Pablo considera mala a la Ley. Si he de vivir en la Alianza de la fe en Cristo y no en la Alianza de la Ley, «¿será porque la Ley es pecado? Nada de eso. Sino que antes de la Ley no caia en la cuenta del pecado. No daba importancia a la concupiscencia hasta que la Ley me dijo: *No tendrás concupiscencia* (Deut 5, 21). Con ocasión del precepto, el pecado revolvió todas las concupiscencias. Porque antes de la Ley el pecado estaba muerto, cuando vivía yo sin ley» (7, 8).

«Santa es la Ley; santo, justo y bueno el precepto... mas el pecado, para que aparezca como pecado, produce la muerte en mí mediante lo bueno» (7, 12s). «Porque la Ley es espiritual, pero yo soy carnal» (3, 14), «No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Pero al hacer el mal que no quiero, estoy diciendo que la Ley es buena. Mas en ese caso no soy yo quien hago el mal, sino el pecado que habita en mí» (7, 15-17).

La tercera falsa aplicación sería mi imposibilidad de evitar la concupiscencia y por ende el pecado. «¡Infeliz de mí! ¿quién me separará de la muerte de este cuerpo? La gracia de Dios por Jesucristo. Por eso con la mente sirvo a la ley de Dios y con la carne a la ley del pecado» (7, 25). La concupiscencia no consentida es victoria del creyente:

«Por eso no hay materia de condenación en los que están en Cristo, pues te libró la ley del Espíritu de la vida en Cristo Jesús» (8, 1s). He aquí cómo en la lucha de diversas leyes vence la ley de la nueva Alianza escrita en el corazón del creyente (Jer 31, 33). No se le puede atribuir la rebeldía involuntaria de la ley de la carne, mientras la mente siga unida a Cristo. «Los carnales piensan lo carnal. Los espirituales lo espiritual» (8, 5). «Si Cristo está en vosotros el cuerpo sigue muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia» (8, 9). «Porque pienso que no hay proporción entre los padecimientos del tiempo presente y la gloria futura que se revelará en nosotros. Pues todo lo creado está sujeto a la frivolidad, no por quererlo sino con la esperanza de aquel que nos sujetó a ello» (8, 20).

San Pablo, lo mismo que los evangelistas imbuidos en la doctrina de Jesús, construye su sistema de espiritualidad federativa en el principio de que hay en la creación unas leyes más profundas y transcendentes que las leyes naturales del mundo sensible y que el hombre debe regirse por aquellas leyes superiores, según las cuales nos debemos manifestar más solícitos por el alma que por el mantenimiento

y el vestido del cuerpo (Mt 6, 25). De este modo la gracia de Cristo sale triunfante de todas las apetencias naturales del mundo. «Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros?» (8, 31).

La nueva Alianza de la fe en Cristo, que es «la ley del Espíritu» (8, 2), supera el estadio de la ley Mosaica prohibitiva de la concupiscencia (7, 9) y la ley de los miembros del cuerpo (7, 25) lo mismo que la ley del pecado (7, 25).

Sólo el creyente, con la única condición de no querer lo malo y ser fiel en su mente a la fe en Cristo, supera el pecado. Pero las exigencias vitales de esa ley son inmensamente más profundas que las normas externas de cualquier ética formalista. Llegado a esta conclusión general lo mismo para los pueblos que para los individuos, Pablo termina con la expresión de sus sentimientos de su caridad total y federativa respecto al mundo judío y al mundo grecorromano.

Posición ante los judíos.—«Digo la verdad. No miento. Me es testigo mi conciencia en el Espíritu. Tengo una gran tristeza y un dolor incesante en el corazón. Deseaba ser anatema de Cristo por mis hermanos, parientes míos en la carne, por los israelitas de los cuales en la filiación divina y la gloria y las alianzas... de los cuales es Cristo en cuanto a la carne... Y no es que la promesa de Dios se haya frustrado. Por que no son Israel todos los de Israel» (9, 1-5).

«¿Será que Dios es injusto? De ningún modo, pues dice a Moisés: *Me compadeceré del que me compadezca*» (9, 14s). «Dirás: ¿pues de qué se queja? ¿Quién puede resistir a su voluntad? ¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para discutir a Dios...? Llamaré *pueblo no mío a mi pueblo, y amado al no amado*» (9, 19.25). «¿Qué decir a esto? Que los gentiles que no buscaban la justicia recibieron la justicia de la fe. En cambio, Israel buscando la ley de la justicia no llegó a la ley de la justicia. ¿Por qué no? Porque no buscó por la fe sino como por las obras» (9, 30). «Hermanos ¡La esperanza de mi corazón y mi oración es por su salvación. Porque os aseguro, que tienen celo, pero desatinado. Por ignorar la justicia de Dios y buscar la suya no se someten a la justicia de Dios. Pues el término de la Ley es Cristo para justicia de todo creyente» (10, 1-4). «En esto no hay distinción entre judío y gentil» (10, 12).

Ideal de sobrehumana universalidad.—Judíos y gentiles quedan estupefactos ante el ideal de la homología cristiana. No hay, por tanto, motivo para espantarse, como los israelitas, ante la dificultad de la Ley diciendo: «¿Quién de nosotros es capaz de subir tan alto al cielo ni bajar al profundo del mar?» (Deut 30, 12). «La justicia de la fe dice así: no digas en tu corazón ¿quién subirá al cielo? Pues Cristo es el que baja del cielo. ¿Quién bajará al infierno? porque Cristo ha subido de los muertos. Pues ¿qué dice? Cerca de tí está la palabra en tu boca, en tu corazón. Esta es la palabra de la fe que predicamos». Que sea Cristo tu palabra interna (λόγος ἐνδιάθετος) y tu palabra exterior (λόγος προφορικός). Con ella estarás donde está Cristo: Bajarás con El a la mansión de la muerte, y subirás con El

a la diestra del Padre. «Si confiesas *con tu boca* a Cristo Jesús y crees *en tu corazón* que le resucitó Dios de los muertos, serás salvo» (10, 9).

Aquí se consuma el berit eucarístico, como en San Juan: «Muchos de los discípulos decían: Duro es este lenguaje: ¿quién lo va a creer? Y Cristo sabiéndolo... les dijo: ¿Esto os escandaliza? ¿Y qué cuando veais al Hijo del Hombre subir a donde estaba?» (Io 6, 60s). Allí es donde se corona el sacrificio eucarístico de la Alianza. Hasta entonces no es la coronación. Aun Cristo resucitado dijo a María: «Todavía no he subido al Padre. Di a los discípulos que subo al Padre mío y Padre vuestro, a mi Dios y vuestro Dios» (Io 20, 17s) «¡Oh profundidad de la riqueza y conocimiento de Dios! ¡Qué incomprensibles son sus juicios!» (11, 33). Empleemos, pues, los dones de cada uno «unidos mutuamente en la caridad fraterna» (12, 10), «haciendo el bien no solo ante Dios sino ante los hombres» (12, 17), es decir, aun en este mundo temporal. Pero la Alianza, como institución colectiva, impone otros deberes jurídicos-morales en el mundo.

Conducta ante el Poder.—«Toda alma esté sujeta a las potestades superiores, pues no hay poder sino de Dios. Los que hay están ordenados por Dios. Así, pues, el que se revela contra el poder, se revela contra el poder de Dios» (13, 1s). «No debáis a nadie nada, fuera del amor; pues el que ama al prójimo cumple la Ley: *no adulterarás*; *no matarás*; *no levantarás falso testimonio*; *no tendrás concupiscencia* y cualquier otro mandato, se recapitula en esta palabra: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*». (13, 8s). En ese mandato del amor, propio de la nueva Ley, está compendiado cuanto subsiste de la Ley mosaica. En cuanto al gobierno teocrático de la Ley antigua, ya no existe. El poder romano está reconocido por Dios, y de Dios depende.

Unión en Cristo por la Escritura.—En cuanto a los idolotitos, «recibid a los que aun tienen una fe débil, sin enredaros en disputas. El que tiene fe come de todo. El que la tiene débil come verdura. Pero no desprecie el que come al que no come, ni juzgue el que no come al que come, pues Dios le recibió» (14, 1-3). «Los fuertes debemos tolerar la debilidad de los débiles, y no ser egoistas. No lo fue Cristo, que está escrito: los improperios de los insultantes llovieron sobre mí» (15, 1-3).

El fundamento de esa conducta —como consecuencia de la Alianza— está en la Escritura, «pues cuanto se prescribió, se escribió para enseñanza nuestra, a fin de que por la paciencia y la admonición de las Escrituras tengamos esperanza» (15, 4s).

Es el mismo consejo que dará en 2 Tim. 3, 14-16 para permanecer firme en la fe aprendida en las Escrituras y salvarse en la esperanza de Cristo: «Porque toda Escritura es inspirada y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para formar en la justicia, para preparar al hombre de Dios hábil para toda obra buena» (2 Tim 3, 16s). La Escritura cumple, por lo tanto, una función propia y profunda en las relaciones de la Alianza. Las enseñanzas de la Palabra divina deben

iluminar lo más íntimo del alma en el creyente, preparándole para la última y más perfecta misión de la Alianza, que es la sacerdotal. Esta doctrina se halla especialmente en la epístola *ad Hebraeos*.

3.—*La Nueva Alianza en la Epist. ad Hebr.*

Supuesta la abrogación de la Ley y de los sacrificios del Templo, la Epist. ad Hebr. deduce con lógica necesaria la implantación de la Alianza nueva en su aspecto sacrificial. Ambos hechos están claramente anunciados por Jer 31, 31-34. Al escribir esta carta hacia el a. 62, no conocía Pablo la siniestra semejanza de las antiguas desgracias de Jerusalén bajo Nabucodonosor con la catástrofe ya inminente, que sobrevino bajo el emperador Tito. Los horrores sufridos por el asedio de los Caldeos iban a quedar oscurecidos por la tragedia del a. 70.

La multiformidad de la palabra divina (1, 1ss) era doctrina admitida por los hebreos, guardianes del tesoro bíblico. Los creyentes aceptaban asimismo el coronamiento de la revelación en el hijo (1, 2), la purificación de los pecados y la Ascensión de Jesús a la diestra de Dios, como superior a los ángeles. El pensamiento de que Dios sostiene todas las cosas con la Palabra de su poder, ampliación de Sap 1, 7, se halla también en Filón, aunque sustituyendo el ῥῆμα por el νόμος. Es decir, que la Torah eterna es para Filón el sostén más fuerte y sólido del universo. Así lo leen los Mss de Filón (*De plantat.* 8; Cohn-Wendland II 105, 28), aun cuando Eusebio (*Praep. evang.* VII 13; ed. Mras I 389, 22) lea λόγος. Esta lectura de Filón está confirmada por otros pasajes filonianos recogidos por Goodenough y Danielou (*Théologie du Judéo-Christiannisme* I 217). Danielou confirma con otros textos la identificación de Cristo con la Ley, como luego veremos, y cita en su apoyo a W. D. Davies; «Paul considère Jesus comme la Thora de Dieu» (DANIELOU l. c. n. 3).

Sobre esta base indiscutible para todos los creyentes, avanza un paso más para que los fieles no se dejaran impresionar por la exaltación abusiva que en los medios esenios y entre los gnósticos se tributaba al culto de los ángeles. El Ps 8, 7: «todo lo sujetaste bajo sus pies» se debe aplicar a la excelencia de Cristo sobre los coros angélicos, aunque «ahora aun no vemos todo sujeto a él» (2, 7ss). Sólo vemos actualmente el cumplimiento de Is 53, 3: es decir, «a Jesús, por su Pasión coronado de gloria y de honor» (2, 9) pues «convenía que aquel por quien y a través del cual es todo, y había conducido a muchos hijos a la gloria, consumara mediante los padecimientos al príncipe de la salvación» (2, 9s). He aquí la coronación de la Alianza.

La realeza sacerdotal salvadora del pueblo elegido es, por lo tanto, un privilegio que Cristo ha recibido del Padre y ha confirmado en el Sacrificio de la Pasión: «Teniendo, según esto, al gran Sacerdote que ha penetrado en los cielos, a Jesús Hijo de Dios, perseveremos en su homología» (4, 14), ya que «se ha hecho para todos los que le obedecen causa de salvación eterna siendo llamado por Dios Sacerdote según el orden de Melquisedec» (5, 9s).

«Considerad cuán grande es este, a quien Abrahán el patriarca dio las décimas de las cosas mejores. Aun los levitas, si bien nacidos de la estirpe de Abrahán, reciben décimas del pueblo según la Ley, es decir de sus hermanos. Pero este Sacerdote sin genealogía las recibió de Abrahán, poseedor de las bendiciones» (7, 4-7). Una vez que la consumación incumbía al sacerdocio levítico, promulgador de las leyes para el pueblo, ¿qué necesidad había de que surgiera otro sacerdote según el orden de Melquisedec y no según el orden de Aaron? Porque trasladado el sacerdocio es preciso trasladar también la ley» (7, 11s), lo cual se ve todavía más claramente advirtiendo que Jesús pertenece a la tribu de Judá y no a la de Leví, siendo manifiesto que «se hizo no según la ley del mandato de la carne, sino según la fuerza de la vida indisoluble» (7, 16), es decir, por la acción del Espíritu Santo en la concepción virginal,

«Queda, pues, verificada la abrogación del precedente mandato por su debilidad e inutilidad, pues nada consumó la Ley. Era introducción de una esperanza superior, por la que nos acercamos a Dios» (7, 18s). «Tal es el Pontífice que tenemos sentado a la diestra de la Majestad de los cielos» (8, 2), «Mediador de una Alianza mayor» (8, 6; Jer 31, 31-34), «que no entró en el Tabernáculo por la sangre de machos cabríos y terneros, sino por su propia sangre, habiendo conseguido la redención eterna» (9, 12) «Por eso es Mediador de la Nueva Alianza, para que introducida la muerte para redención de las infracciones de la primera Alianza, reciban la promesa los elegidos de la herencia eterna, pues donde hay testamento (=Alianza) debe haber muerte del testador» (9, 15s). Como está dicho: «esta es la Alianza que asentaré con ellos después de aquellos días, dice el Señor, dando mis leyes en sus corazones y los escribiré en su mente» (10, 16; Jer 31, 33).

«Teniendo pues confianza en la entrada del Tabernáculo por la sangre de Jesús... acerquémonos con sincero corazón animados plenamente por la fe, con las almas puras de toda conciencia mala, lavados los cuerpos con el agua limpia. Retengamos la confesión (ὁμολογία) de nuestra esperanza sin desmayos... sin abandonar nuestras reuniones» (episynagogas; 10, 19.22-25). «Porque pronto vendrá y no tardará el que ha de venir, y mi justo vivirá de la fe» (10, 37s; Hab, 2, 3s). «La fe es concreción de cuanto esperamos, prenda de lo invisible. En ella recibieron el testimonio los antiguos» (11, 1s).

«Tenemos un altar del que no pueden comer los que sirven al Tabernáculo. Porque cuando el Pontífice ofrece sangre de animales por el pecado, estos se queman fuera del campamento. Por eso Jesús para santificar al pueblo con su sangre, padeció fuera de las puertas. Salgamos pues a El extramuros cargados con su ignominia, porque no

tenemos aquí ciudad permanente» (13, 10-14). «El Dios de la paz, que sacó de entre los muertos al Sumo Pastor de las ovejas en la sangre de la Alianza eterna, a nuestro Señor Jesús, os colme con todo bien para cumplir su voluntad» (13, 20s).

Sin necesidad de comentarios, aparecen en estos pasajes espigados un poco al azar, por una parte el carácter sacerdotal de la Realeza de Cristo, que comunica a sus fieles todo bien en la sangre de la Alianza eterna en el sacrificio del altar y por otra parte la abrogación de las disposiciones ceremoniales de la Alianza mosaica y de la sinagoga. Así recibe también solución el gran enigma de la Realeza sufriente, tema sapiencial que preocupó a los filósifos antiguos y a los Profetas y desapareció en la literatura posterior, con excepción de los escritos teológicos del cristianismo. El Rey sufriente es sin género de duda el Rey de los judíos muerto en la cruz, sacerdote y monarca como los antiguos, por ejemplo, Melquisedec primer rey conocido de Salén, prototipo del último rey de la antigua Jerusalén, coronado por burla con insignias reales en el pretorio romano y muerto de veras en la cruz extramuros de la ciudad, haciendo de la cruz el símbolo de la realeza y del sacerdocio.

4.—*Alianza y Biblia en 2 Cor 3, 1ss*

Después de la ep. ad Galatas, el 2 Cor 3, 1ss es cronológicamente el primer pasaje, en que Pablo alude sin mención expresa a Jer 31, 31-34 para responder a un ataque de los judaizantes. La ocasión se presenta inesperadamente al narrar Pablo su viaje a Macedonia para encontrar allí a Tito, y aludir a los éxitos y fracasos, al fruto positivo y negativo de su apostolado: «Porque somos buen olor de Cristo para los que se salvan y para los que perecen» (2 Cor 2, 16).

Al redactar estas palabras, Pablo pensó en la impresión que causarían en más de un judaizante malévolo, y reaccionó añadiendo: «Y para esto ¿quién es el hombre indicado? Porque cierto no somos como muchos que adulteran la palabra de Dios, sino que hablamos con sinceridad de parte de Dios y delante de Dios en Cristo. ¿Otra vez estamos defendiéndonos?» (2, 17. 3, 1). El Apóstol se imagina envuelto en la gran controversia sobre su vocación especial. La respuesta al ataque es una alusión ingeniosa a Jeremías: «¿Es que necesitamos como algunos de cartas credenciales? Vosotros mismos sois carta nuestra, escrita en nuestro corazón, conocida y leída por todos los hombres, pues manifestáis que sois carta de Cristo con ayuda nuestra, escrita no con tinta sino con el Espíritu de Dios vivo no en tablas de piedra, sino en tablas de corazón de carne» (2 Cor 3, 3).

La redacción de este trozo, más elíptico en los conceptos que en las palabras, además de una teoría profunda sobre el tema de la inspiración bíblica, incluye simultáneamente dos saltos mentales, de los Corintos a Jeremías y de Jeremías a Moisés, con el que los judaizantes trataban de enfrentar a Pablo. La Alianza va identificada con la Escritura. Esta identificación, a primera vista extraña, se podría explicar también por otra elipsis conceptual, como si se tratara de la Alianza descrita en la Biblia. Pero el Apóstol va más allá en la síntesis profunda de su pensamiento. El pacto de Dios con Israel se identifica de algún modo con la misma Escritura, lo mismo que los contratos escritos, que para la validez necesitan la firma de las partes contratantes conservada en forma auténtica.

Por la intimidad de la nueva Alianza, obra del Espíritu Santo —mediante la predicación— en los corazones de los creyentes, puede pemitirse el Apóstol comparar a los Corintos con una carta en cuya redacción ha colaborado instrumentalmente sirviendo al Espíritu Santo. Por eso los corintios son una carta suya: «No porque seamos capaces de atribuirnos algo a nosotros como cosa nuestra, sino que nuestra disposición para servir viene de Dios, que nos capacitó para ser ayudantes de la nueva Alianza, que no es en letras sino de Espíritu. Porque la letra mata y el espíritu vivifica» (3, 5s). Sobre esta base inconmovible, Pablo no tiene reparo en comparar ventajosamente su ministerio al de Moisés:

> «Porque si la colaboración a la muerte prestada en letras grabadas en tablas de piedra se hizo con gloria, hasta el punto que los hijos de Israel no podían mirar a la cara de Moisés por la gloria pasajera de su rostro, ¿cuánto más gloriosa será la colaboración al Espíritu?» (3, 7s). San Pablo no tiene por qué disimular nada. El estilo polémico sigue inspirando palabras ásperas a su pluma:
>
> «Pues teniendo una esperanza tan grande procedemos con gran franqueza, y no como Moisés que ponía un velo sobre su rostro tapándo a los hijos de Israel el fin de lo que se abroga. Se vendaban sus propios pensamientos. Hasta hoy permanece sin descubrirse en la lectura de la antigua Alianza, este velo que se disipa en Cristo. Cuando leen a Moisés permanece hasta hoy el velo en su corazón. Cuando se conviertan al Señor se levantará el velo. Porque el Señor es el Espíritu y donde está el Espíritu del Señor hay libertad. Reflejando en nuestro rostro descubierto la gloria del Señor, nos transfiguramos en su misma imagen todos nosotros, claridad de su claridad, como por virtud del Espíritu del Señor» (2 Cor 3, 12-18). Nos hemos de transformar en *justicia de Dios* (2 Cor 5, 21).

Por el Espíritu podemos ver la consumación de la Escritura y de Israel en Cristo, hijo de la mujer victoriosa de la serpiente, semilla de Abrahán, vástago de David y para los Padres Apostólicos la Alianza personificada, el cánon mismo de la Escritura.

Para terminar, el 2 Petr 1, 16-21 y 3, 15 ofrece una visión de conjunto de la teología del berit sin asomo de mitos:

> «Os hemos manifestado el poder y presencia de Jesucristo Nuestro Señor no siguiendo mitos ingeniosos sino habiendo visto su grandeza, cuando al recibir la gloria y esplendor de Dios Padre, le vino esta voz a su majestad grandiosa: Este es mi hijo amado, en el cual me complazco. Esta voz oimos bajada del cielo estando en el monte santo. Tenemos un testimonio profético más valioso, que escucháis laudablemente, como luz que brilla en lugar sombrío hasta que alumbre el día y nazca el lucero en vuestros corazones, advirtiendo primeramente que ninguna profecía nace de propia interpretación, pues nunca vino una profecía de voluntad humana, sino que los hombres de Dios hablaron movidos por el Espíritu Santo» (2 Petr 1, 16-21).

San Pedro describe a los profetas de la mentira en lucha contra la verdad, pero el Señor que condenó a los ángeles pecadores y en el mundo antiguo salvó a Noé —el octavo mensajero de la justicia— y al justo Lot, sabe sacar a los justos de la tentación (2, 9). Los seductores no saben que el Verbo de Dios contiene toda la creación y vendrán nuevos cielos y tierra nueva, morada de la justicia, según lo prometido (3, 13), como lo ha explicado en su sabiduría nuestro carísimo hermano Pablo en cartas algo difíciles, de las cuales abusan los indoctos lo mismo que de las otras Escrituras (3, 15s).

Los justos, los profetas, los hagiógrafos y los apóstoles y Cristo a la cabeza de todos ellos, forman en la doctrina de Pedro un todo indiviso con sus obras, con sus escritos y con su fe. Tal es la visión completa de la Alianza de Dios con los hombres.

Examinada en conjunto la doctrina neotestamentaria sobre la Alianza, no puede parecer extraño el que, como arriba se indicó, algunos Padres Apostólicos identificaran a Cristo con la Alianza. Hermans llama ley de Dios a un árbol gigantesco que cubre la tierra, y esta ley es el Hijo predicado hasta los confines del mundo (*Sim.*, VIII 3; Danielou). En un fragmento del *Kerygma Petri* se dice que en el Señor encontrarás la ley y el Verbo (Clem. Al. *Strom*, I 29; GCS 112,3). San Justino (Dial. 24, 1) comentando a Is 2, 3 dice: «Otra ley ha salido de Sión, Jesucristo». En el *Dial.* 51, 3 es aun más explícito: «La Nueva Alianza, hace tiempo anunciada por Dios, estaba ya presente, es decir, el mismo Cristo». Y en el *Dial.* 122, 5: ¿Qué es la Alianza de Dios? ¿No es Cristo?».

La misma identidad Cristo = Escritura parece hallarse en San Ignacio, *Ad Philad.* 8, cuando escribe exhortando a la unión e imitación de Cristo: «Habiendo oido a algunos que decían: Si no lo encuentro en los archivos (Mss. «antiguos») no creo, y replicándoles yo que *está escrito,* me contestaron: «Esa es la cuestión». Mas para mí los archivos sòn Cristo». En los manuscritos es difícil la elección entre

ἀρχαίοις y ἀρχείοις. FUNCK in hunc locum (*Patres Apostolici* I 270 y VAZZINI II 260) discute extensamente la variante. En cualquiera de las lecturas se alude a la Escritura. Lo mismo los hagiógrafos antiguos que los libros escritos por ellos, para San Ignacio Mártir, coinciden con Cristo, que es para los creyentes la institución integral de la redención humana, es decir, la justicia de Dios hecha hombre, pero un hombre que por estar personalmente unido al Verbo, resume en si la Alianza de Dios con los creyentes.

Tal vez alguien quiera ver aquí en germen la discusión sobre el poder de la Iglesia en la conservación e interpretación de la Escritura. Para los más, la palabra de Dios no puede subordinarse a decisiones humanas, aunque sean pontificias. La Iglesia defiende la necesidad de una interpretación oficial. La solución está en la naturaleza misma de los escritos sagrados, esencialmente federativos y públicos. Por eso tienen que ser públicos y oficiales. En el A. T. cumplieron esa función notarial los levitas y sacerdotes. En el N. T. lo hacen Pedro y sus sucesores, junto con los Obispos.

E. ELORDUY, S. J.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

EICHENSEER, C., *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus* (Kirchengeschichtliche Quellen u. Studien, begr. u. geleitet v. H. S. Brechter, IV. Bd.). — Eos Verlag (Erzabtei St. Ottilien, 1960) p. XXIII, 500, cms. 23,50 × 16.

Esta disertación contiene dos partes principales. En la primera se tratan cuestiones generales acerca del Símbolo: concepto y nombre..., leyenda de su origen, el mandato de bautizar, preguntas bautismales; origen, forma artística, empleo litúrgico del Símbolo; sus citas en Agustín. La segunda parte se ocupa en particular de cada uno de los artículos de la fe: origen paulatino de la expresión misma y modo cómo ha contribuido S. Agustín a la formulación concreta. La exégesis agustiniana se busca ante todo en aquellos textos donde el Santo, comentando, predicando o argumentando, elabora la explicación de tal o cual artículo. Como la mayor parte de las investigaciones sobre el Símbolo son de carácter histórico-literario, era menester completar la investigación con el estudio dogmático-teológico, estribando en los escritos agustinianos. El disertante señala, como fruto de su trabajo, principalmente los puntos siguientes: Agustín en sus sermones y demás escritos utiliza dos fórmulas del Símbolo: el texto de Milán, donde fue bautizado, y el de Africa, en especial el empleado en Hippo Regius, cuya sede episcopal ocupó más tarde. La fórmula *milanesa-romana,* cuyos giros aparecen de modo especial en el sermón *Guelferbytanus 1,* es la preferida (aunque el llamado Símbolo *personal* de Agustín no coincide por còmpleto con ella), mientras que el texto *africano* sólo forma el substrato del *sermón 215,* si bien en otros pasajes se pueden observar elementos de aquél. Además de estas fórmulas, recurren en el Santo Doctor textos y citas de otros Símbolos, concretamente del *Romano* (en su forma breve), sobre todo en lo referente a los artículos 3, 4, 5, 8, 10, 11, 12. Por lo que atañe al contenido, Agustín trata de todo lo tocante a la fe, aunque de la doctrina sacramental sólo se explanan el bautismo y la penitencia, y se apunta algo acerca de la Eucaristía, como complemento del artículo sobre la Iglesia.

La tesis está trabajada concienzudamente; aprovecha los diversos estudios ya realizados sobre los temas correspondientes y presenta nuevos puntos de vista. La primera parte, en especial las páginas dedicadas al origen del Símbolo, nos resulta demasiado larga, sobre todo teniendo en cuenta la abundancia de monografías ya existentes. De la segunda parte merecen destacarse las observaciones sobre el primer artículo: buen resumen de los resultados de la investigación anterior y atinado estudio de lo que entiende Agustín por 'credere in Deum (Christum)': es no sólo tener por verdaderas, garantizadas, las verdades reveladas, es amar, acercarse a Dios, depender de El para apropiarse su voluntad: 'Quid est... credere in eum? credendo amare, credendo di-

ligere, credendo in eum ire, et eius membris incorporari' (*Trat. in Joh.*, 29, 6). También merece atención lo que se hace notar a propósito del tercer artículo, que Agustín prepara el camino al *textus receptus:* 'qui conceptus est de Spiritu Sancto...', cuando trata de la concepción, al explanar el nacimiento del Señor. Asimismo se subraya acertadamente el empeño del Santo en manifestar, cuando hace exégesis del Símbolo, la estrecha conexión entre la doctrina de la Iglesia verdadera y viviente con la Escritura y con toda la tradición.

La excelente monografía se abre, después del Prefacio, con selectas listas de *Quellen- u. Literaturverzeichnis.* En las citas, aunque escasas, del Niceno convendría haber mencionado el notable trabajo del P. I. Ortiz de Urbina, *El Símbolo Niceno,* Madrid, 1947, 300 p. Copiosos indices avaloran la densa tesis, que ocupa un puesto de honor en la inconmensurable investigación agustiniana.—A. SEGOVIA, S. J.

GORDILLO, M., *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata. Commentatio historica.* T. I, *Ab ortu Nestorianismi usque ad expugnationem Constantinopoleos,* 431-1.453 (OrChAnal 158).—Pont. Institutum Orientalium Studiorum (Roma, 1960) p. XVII-428, cms. 24 × 17.

El P. Gordillo, Profesor de Teología Comparada en el Instituto Oriental de Roma hasta su muerte reciente, nos ofrece en este nutrido volumen la Primera Parte de un 'conspectus' comparativo de la Teología de los Orientales separados, bajo el punto de vista histórico-dogmático.

Expuestas las propiedades y las fuentes de dicha Teología, van desfilando las diferentes doctrinas que la integran a lo largo del período considerado: nestorianismo, monofisismo, monotelismo, cuestiones del Primado, del Culto de las imágenes, del *Filioque,* teoría pentárquica, etc., hasta llegar a Focio. Después se explanan las enseñanzas de éste y de sus impugnadores en Occidente. Los capítulos V y VI se dedican, respectivamente, a la Teología de los Orientales, desde Focio hasta 1054 y durante la época de Cerulario. Los tres últimos capítulos se consagran a los debates desarrollados en los Concilios Lugdunense II y Florentino, intercalando el período que corre entre ambos.

Dada la competencia del autor y sus excelentes cualidades didácticas es natural que la exposición se desenvuelva en plan a la vez científico y lúcidamente sintético, con copiosa elaboración de las fuentes y de las monografías particulares. De modo especial nos parecen útiles: el cap. IV, con un buen resumen de lo referente a la obra literaria y actuación de Focio; la presentación (n. 117) del *scholium slavicum ad can. 28 Chalcedonensem,* curioso documento hallado y editado por A. S. Pavlov en 1897; las páginas consagradas al Palamismo (n. 216ss) y sobre todo el cap. IX (n. 250ss), donde con detenimiento se exponen las controversias teológicas en el Concilio Florentino, cuyos documentos críticamente editados y cuya historia, elaborada últimamente (Cambridge, 1959) con gran aceptación, por J. Gill, se han podido utilizar aquí.

Por lo dicho se ve la importancia de la síntesis que nos ofrece el P. Gordillo. Sólo nos resta hacer alguna observación como muestra del interés que nos inspira el trabajo. Sobre Diodoro de Tarso (cf. n. 40): si se admiten como genuinos los fragmentos contra los apolinaristas (G. dice: 'opus ut genuinum haberi potest'), donde Diodoro admite *dos* hijos de Dios [en Cristo], uno por naturaleza y otro por gracia, a primera vista resulta difícil conciliar estas frases con lo que añade G.: 'cum in iis saltem quae novimus, a con-

sequentiis abstineat quae ex gemina Christi persona necessario profluunt, nefas est asserere Diodorum nestoriana sententia abundare'. Desde luego, por otros indicios que también apunta G. se puede quizás inferir la negación de mente nestoriana en Diodoro. Pero si realmente sostuvo éste la duplicidad de personas (= dos hijos) en Cristo, aunque no sacara las consecuencias, no se ve claro, por lo pronto, cómo se le puede excusar de nestorianismo, teniendo además en cuenta que en el contexto subsiguiente de aquel pasaje se rechaza el sentido propio de *Dei Genitrix*. En todo caso, no hay tanta dificultad en suscribir lo que dice G., si se toma al pie de la letra la cláusula donde se niega que se pueda afirmar de Diodoro 'nestoriana sententia *abundare*' (= estar *penetrado* de mentalidad nestoriana). En cuanto a Teodoro de Mopsuestia y Nestorio (nn. 41-42), podía haberse citado el juicioso artículo de TH. CAMELOT, *De Nestorius à Eutychès* en *Das Konzil v. Chalkedon*, I, 1951, 213ss, concretamente sobre dichos autores: 214-229. Acerca de la Teología Bizantina, es lástima que G. no haya podido utilizar la reciente obra de H. G. BECK en el *Handbuch d. Altertumswissenschaft*, XII. Abt., 2. Teil, 1. Bd, *Kirche u. theologische Literatur im Byzant. Reich*, München, 1959, XVI, 835.

Tres índices (*rerum, onomasticus, auctorum et operum*) facilitan el manejo de este interesante volumen de OrChAnal.—AUGUSTO SEGOVIA, S. I.

MURHPY, JOHN L., *The notion of Tradition in John Driedo*. (Dissertatio ad lauream in Facult. theolog. P. Univers. Gregorianae).—The Seraphic Press 1501 So. Layton Blod. (Milwakee, 1959) p. XIV-321, cms. 15 × 22, $ 3,00.

Es la tesis doctoral presentada por el autor en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana. El tema es de un interés palpitante en nuestros días en que sobre todo en ambientes de diálogo interconfesional se quiere una reconsideración del dogma tridentino de la Tradición. El autor es consciente de la importancia del tema y se propone aportar elementos de interés para un acercamiento de nuestras mentes a la comprensión de la teología pretridentina acerca de la tradición. Francamente creemos que ha realizado su cometido y le hemos de agradecer este trabajo elaborado con tanto ciudado de selección y utilización de las mejores fuentes.

Después de un prefacio, de la bibliografía bien escogida y de una introducción, desarrolla el autor en nueve capítulos los siguientes temas:

Vida, época y obras de Driedo.—El uso de «Tradición» en Driedo.—Escritura e Iglesia.—Escritura y Tradición.—El argumento tomado de la antigüedad.—La Iglesia y el Magisterio.—El desarrollo de la doctrina.—Conclusión general y síntesis.—Opiniones respecto de Driedo.—Conclusión final.

Y siguen tres apéndices dedicados, respectivamente, a:

Estructura de la obra «De ecclesiasticis Scripturis et Traditionibus».—Las «Traditiones» en el Concilio de Trento.—«Fe y costumbres» en Trento.

Una arquitectura muy interesante para captar una de las voces más significativas del período pretridentino acerca del problema de la revelación y su transmisión.

Particularmente interesante nos parece el capítulo IV. En él estudia el autor problemas tan capitales como las diversas formas en que una doctrina puede encontrarse consignada en la Escritura, la suficiencia de la Sagrada Escritura para la salvación, el sentido concreto de las tradiciones apostólicas en Driedo.

Además de las verdades expresamente testificadas en la Sagrada Escritura, sea explícitamente, sea a manera de deducción necesaria, reconoce Driedo otras verdades que, aunque no están consignadas del modo dicho, mantienen todavía siempre un entronque con los libros sagrados, aunque no sea otro que el testimonio fundamental que dan de que se ha de recibir cuanto la Iglesia nos enseña. Este es un punto medular. El autor lo estudia recogiendo los textos en que aflora el pensamiento de Driedo en sus diversas modalidades y formulaciones. Y concluye que no podemos establecer que Driedo admita una fuente de revelación completamente independiente de la Sagrada Escritura, aun cuando algunas de sus afirmaciones parezcan indicarlo (p. 137).

Con el respeto que nos merece un trabajo tan concienzudo nos permitiríamos preguntar si estos textos recogidos por el mismo autor en nota (p. 135, nota 97) no merecerían mayor relieve y consideración en el cuerpo del capítulo y por consiguiente mayor peso en el balance de las conclusiones. Además, cuando después de haber aducido en nota el pensamiento de Geiselmann sobre el decreto tridentino acerca de la Tradición (p. 135, nota 97) concluye el autor que, según Driedo, «la totalidad de la revelación sale a luz por la combinación de la Escritura y de la fe y de la enseñanza de la Iglesia universal a través de los siglos», ¿no ha coloreado ligeramente su concepción del pensamiento de Driedo con la concepción de Geiselmann del dogma católico definido en la sesión IV del Concilio de Trento? Son advertencias leves en comparación con los valores que constantemente resaltan en la obra.—D. ITURRIOZ, S. I.

[Obra en colaboración], *La potestad de la Iglesia*.—C. S. de I. C., Inst. S. Raimundo de Peñafort. Juan Flors (Barcelona, 1960) p. XVI + 526, cms. 25 × 17.

La actualidad siempre creciente de los estudios eclesiológicos y su oportunidad ante el rumor de que ocuparán la atención preponderante del próximo Concilio Ecuménico, invitaban a investigar *La potestad de la Iglesia* desde el punto de vista jurídico. Esta labor se impuso a sí misma la «VII Semana de Derecho Canónico». El volumen, que reseñamos, recoge las ponencias presentadas.

Al acierto de encabezar los estudios con un análisis teológico de la potestad que Cristo entregó a la Iglesia, hay que añadir la atención, afectuosa a la vez y competente, con que varios ponentes han atendido al fundamento dogmático del aspecto jurídico por ellos estudiado. No se puede negar originalidad y valentía a varias de las teorías jurídicas propugnadas, sin que se advierta en los autores prurito alguno de novedad; de ahí la nota dominante en el libro: solidez en la claridad.

Resulta imposible dar cuenta aquí del contenido doctrinal de los diversos trabajos, pues muchos de ellos equivalen a una monografía suficientemente amplia sobre el tema. Bastará el índice de autores y títulos con las características del estudio: HUERGA, A. DE LA, O. P., «La Iglesia de la caridad y la Iglesia del derecho»: expone la eclesiología según Sto. Tomás como base de la juridicidad. CABREROS DE ANTA, M., C. M. F., «La potestad dominativa y su ejercicio»: consigue integrar en una unidad armónica y ordenada las diversas potestades, previamente distinguidas con claridad y precisión. Se le podrán discutir varios aspectos, pero abunda en observaciones finas y profundas desde el punto de vista jurídico. BARCIA MARTÍN, L., «Potestad parro-

quial»: consigue presentar con fuerza su propio punto de vista en la polémica en torno al carácter jurisdiccional o dominativo de esta potestad. SALAZAR ABRISQUIETA, J., «La jurisdicción social y el fuero interno»: Un intento de solución original a los problemas que entraña el fin sobrenatural de la sociedad eclesiástica con su preponderante atención al individuo. No todos estarán de acuerdo con el autor, pero sus reflexiones obligan a pensar. BERNÁRDEZ CANTÓN, A., «La delegación de la potestad eclesiástica»: no sabríamos si admirar más la precisión o la claridad. GIMÉNEZ Y MARTÍNEZ DE CARVAJAL, J., «La potestad eclesiástica en el tiempo»: esquemático y bastante completo; contra la opinión del ponente anterior defiende sólidamente que existe una «delegatio a iure» y que no se requiere aceptación de la delegación por parte del delegado. AMO PACHÓN, L. DEL, «La potestad legislativa eclesiástica en el espacio»: monografía muy completa, ordenada y clara. GONZÁLEZ RUIZ, M., «Organos jurisdiccionales del poder eclesiástico»: desbroza en el campo canónico, donde hay diversidades muy importantes, un terreno ya cultivado dentro del derecho civil. GARCÍA BARRIUSO, P., O. F. M., «Títulos legales para el ejercicio jurisdiccional»: estudio paciente con las dimensiones y contenido de un libro. ALONSO MORÁN, S., O. P., «Problemas que plantea el canon 209»: claro, breve y completo, conforme a las cualidades, que han merecido a su autor un prestigio internacional. PÉREZ MIER, L., «La potestad de magisterio»: aborda este tema candente desde un punto de vista más teórico y teológico que jurídico y práctico. JUBANY ARNAU, N., «La misión canónica y el apostolado de los seglares»: tema actual y sugestivo, tratado con profundidad teológica y jurídica a la vez y con ese extraordinario sentido de la realidad y sus posibilidades que puede y sabe manifestar la más sincera y cálida simpatía por los movimientos juveniles y las modernas aspiraciones, señalándoles a la vez los límites inmutables del dercho institucional eclesiástico y los mudables, pero hoy por hoy sabiamente mantenidos, de la norma jurídica y la voluntad de los Papas.

No nos resta ya sino agradecer al Instituto S. Raimundo de Peñafort la publicación de un libro que acredita a los organizadores de la VII Semana de Derecho Canónico, a los ponentes de la misma y al editor. No sólo es digno de los volúmenes ya publicados (Semanas III, IV y V), sino que las supera y nos hace echar de menos los correspondientes a las semanas, cuyas ponencias no han sido reunidas en sendos libros.—M. CUYÁS, S. J.

MONDEN LOUIS, S. J., *Le miracle, signe de salut* (Museum Lessianum, section théologique, n. 54).—Ed. Desclée de Brouwer, S. A. 22, Quai au Bois (Bruges, 1960) p. 328, cms. 15 × 23.

El P. Monden, S. I., nos presenta en este libro una visión muy distinta del milagro de la que solemos encontrar en nuestros clásicos manuales de Apologética. Divide su estudio en dos partes, la primera teológica y la segunda apologética, división muy acertada, ya que antes de utilizar apologéticamente el milagro como criterio, es indispensable un conocimiento a fondo de su concepto y estructura, lo cual sólo puede dárnoslo la Teología católica. Al estudiar el milagro en la primera parte a la luz de la Revelación y del Magisterio de la Iglesia, concluye que el elemento más esencial y quizá el más olvidado durante muchos siglos es el de ser signo no sólo del poder divino, sino sobre todo de una comunicación personal de Dios a los hombres, de un mensaje de salvación. Véanse sobre todo las páginas 41-58, magníficas, sobre este as-

pecto del milagro. Van desfilando después ante nuestros ojos todos los caracteres del milagro cristiano, las relaciones entre fe y milagro y la persona adorable de Jesús taumaturgo. Por último estudia con gran competencia la posibilidad del milagro fuera de la Iglesia católica y los pseudo-milagros demoníacos, siempre a la luz de la Teología católica. Este último punto de los prodigios demoníacos creo los trata el autor con especial competencia. Esta primera parte es, a mi juicio, la más interesante y original. Como ya he insinuado antes, presenta con mucha claridad y competencia todo el aspecto semeiológico del milagro, que convenía poner a plena luz. Pero al realizar esta obra tan meritoria, ¿no ha dejado quizá demasiado en la penumbra todo el aspecto de trascendencia física del milagro? Quizá podrían ser algo discutidas algunas afirmaciones de las páginas 56-58, esas escasas páginas que dedica a la intervención trascendente de Dios en el milagro. Cf. DHANIS, *Qu'est-ce qu'un miracle?:* Gregorianum, 1959, p. 217.

En la segunda parte de obra, Apologética del milagro, estudia el milagro en la Iglesia católica, centrando la principal atención en los milagros de Lourdes, por ser los que presentan garantías científicas más al alcance de todos, aun del crítico más exigente. Considera después con toda lealtad los principales «prodigios» que se atribuyen a las otras religiones y puede concluir que «en las religiones no cristianas los hechos no sólo difieren de grado, sino que pertenecen a dos órdenes totalmente diferentes» (p. 259). Y en cuanto a las demás confesiones cristianas no católicas: «La Iglesia católica-romana, si bien no pretende un monopolio absoluto del milagro..., posee prácticamente el monopolio de lo que hemos llamado prodigio mayor» (p. 282). En el último capítulo, discernimiento del milagro, viene a dar respuesta a la cuestión decisiva en la materia. Para ello va mostrando cómo pueden excluirse todas las posibilidades de explicación natural de los «prodigios mayores» a la luz de la ciencia y constatar su carácter «hierogénico», es decir, de relación exclusiva al contexto religioso en que aparecen dichos prodigios: «Una confrontación leal de los hechos en el contexto en que aparecen no dejan otra alternativa al hombre religioso, fiel al pensamiento crítico: encontrará en ellos signos divinos auténticos y abrirá su ser a lo que ellos trasmiten: el mensaje del Dios viviente» (p. 309).

En resumen, el P. Monden es uno de estos autores que abre nuevos derroteros en esta cuestión clave de la Apologética católica y habrá contribuido —y será esto uno de sus principales méritos sin duda— a que muchos problemas apologéticos vayan planteándose de una manera más íntegramente humana y más acomodada a las exigencias modernas, conservando, claro está, aunque modernizado, lo mucho bueno de la Apologética de principios de siglo.—I. RIUDOR, S. I.

RAHNER, KARL, S. I., *Marie, mère du Seigneur. Meditations théologiques.* Traduit de l'allemand par Roger Tandonnet.—Ed. de l'Orante, 23 rue Oudinot (París, 1960) p. 132, cms. 18 × 12.

El P. Karl Rahner es al mismo tiempo un gran teólogo y un artista de la palabra. Esto que ya conocemos por otros escritos suyos aparece quizá con luminosidad especial en este librito que recoge unos sermones del Padre. Es un libro que hay que leer despacio y con mucha atención —el estilo del P. Rahner ya sabemos que no es nada fácil— porque es al mismo tiempo profundamente teológico, profundamente humano y profundamente original.

Las aplicaciones, por ejemplo, que hace a nuestra vida humana, al hablar del misterio de la Inmaculada Concepción y de la Maternidad divina, lo muestra palmariamente. Además tiene el mérito de saber tocar puntos discutidos —pienso en sus capítulos sobre la Virginidad y la Mediación—, de manera que sin tomar partido por una u otra de las opinones discutidas se saquen profundas enseñanzas y aplicaciones prácticas preciosas, que sean a la vez admitidas por todos y de gran altura teológica y humana.

Felicitamos al P. Rahner por la teología y por la piedad auténticamente mariana de este libro.—I. RIUDOR, S. I.

BELLINI, ALBERTO, *Il movimento ecumenico.* (Quaderni del clero).—Presbyterium (Padova, Roma, Napoli, 1960) p. 178, cms. 12,5 × 18,5.

Presenta el autor una historia breve y clara del movimiento ecuménico, desde sus orígenes a las Asambleas generales de Amsterdam y Evanston del Consejo Ecuménico de las iglesias. Da a continuación una idea sucinta de las tentativas de unión entre las diversas iglesias cristianas y la posición de la Iglesia católica ante el Ecumenismo. Cierra este librito una bibliografía bastante completa sobre el tema. Obra útil para dar a conocer un tema tan de actualidad a un público no especializado.—I. RIUDOR, S. I.

RÁBANOS, RICARDO, C. M., *Propedéutica Bíblica.* Introducción general a la Sagrada Escritura.—Editorial «La Milagrosa», García de Paredes, 45 (Madrid, 1960) p. 513, cms. 24 × 17.

Esta obra del P. Rábanos, fruto de sus veinte años de profesorado, está dividida en cuatro libros. El primero trata de la inspiración de la Sagrada Escritura, el segundo de la integridad, el tercero de la hermenéutica y el cuarto de las ciencias auxiliares, en las que incluye la filología, la geografía, la arqueología, las instituciones de Israel y la historia. Este breve índice da ya una idea del amplio panorama que el libro ofrece a sus lectores.

El método general que el autor adopta va explicado en la Introducción, n.° 6 (pp. 19 y 20). Estudia extensamente la inspiración (pp. 23-106), brevísimamente la canonicidad como efecto de la inspiración (pp. 106-109), reserva un capítulo aparte para la historia del canon (pp. 110-132), con un apéndice sobre los diversos cánones de las varias comunidades cristianas, sobre los apócrifos, los libros perdidos y los ágrafa (pp. 133-146). En el desarrollo de la materia prefiere el autor el método dogmático al histórico.

El título del libro segundo, *Integridad de la Sagrada Escritura,* se refiere, más que a su contenido, a la conclusión de todo el estudio que versa sobre el texto y las versiones de la Biblia. Tres métodos distintos sigue el autor en esta parte; para el texto hebreo, el de tesis; para el griego, el crítico, y el histórico para las versiones. Aunque el P. Rábanos dice que este estudio es breve, podrá comprobar el lector que es tan amplio (pp. 149-243) como el primero sobre la inspiración.

El tratado más breve es el de hermenéutica (pp. 247-314), y el más amplio de todos el dedicado a las ciencias auxiliares (pp. 317-495), con el fin de «ofrecer al estudioso el inmenso horizonte del mundo bíblico» (p. 20).

La obra, como puede apreciarse por esta breve descripción, es muy completa. El desarrollo de la materia delata al profesor experimentado, que sabe hacer resaltar los problemas más importantes y prescindir o contentarse con

insinuar los de menor categoría. La abundancia de notas, principalmente bibliográficas, harán un servicio muy apreciable a los profesores de esta asignatura.

Con el deseo sincero de que en futuras ediciones el P. Rábanos pueda perfeccionar su obra, me atrevo a proponerle algunas sugerencias que se me han ofrecido en el curso de su lectura.

Al comenzar el tratado de la inspiración propone como bibliografía general solamente dos obras; la de E. FLORIT, *Inspirazione Biblica*, y la de S. TROMP, *De Sacrae Scripturae inspiratione*. Podrá sorprender el que se hayan escogido precisamente estas dos obras, prescindiendo de otros tratados magníficos sobre la materia, como los de Franzelin, Billot, Pesch, Dorsch y Bea, tanto más que el autor muestra sobradamente conocerlos, como se ve en varias notas.

Antes de probar la existencia de la inspiración, propone el tratado sobre los criterios. Parece más lógico, y así lo hacen los mejores tratadistas, probar primero la existencia de libros inspirados en general y pasar después a exponer los criterios que podemos aplicar para distinguir los libros inspirados de los que no lo son.

En la pág. 48 identifica la sentencia de Lessio y de Bonfrère sobre la naturaleza de la inspiración, con la de Hanebert. El Concilio Vaticano rechazó la doctrina de Hanebert, pero no la de Lessio ni la de Bonfrère, que difiere sustancialmente de la de Hanebert, como puede advertirse leyendo atentamente sus obras.

Lo que en la página 49 se dice de la distinción del P. Franzelin del elemento formal y material en la Escritura, debiera matizarse un poco más para apreciar el verdadero sentido en que hace a Dios autor de las ideas y al hombre de las palabras. Tal vez no aparezca tan claro que deba rechazarse tal distinción si se ponderan bien las expresiones del P. Franzelin.

Algunos lectores echarán sin duda de menos una exposición más detallada de lo que en la página 63 se dice sobre la inspiración del traductor, más concretamente del caso de los LXX. Tal como está redactado el párrafo c) creo se presta a falsas interpretaciones.

Al hablar de la verdad bíblica en la historia, el autor dice que «León XIII ha salido al encuentro de las dificultades entre la historia y la Biblia, aplicando la ley de las apariencias». A continuación añade que las palabras del Papa «estos principios deben aplicarse a las ciencias análogas y principalmente a la historia» no justifican hablar de una historia bíblica según las apariencias. Parece por lo tanto, como así es en realidad, que la mente del Pontífice no es aplicar la ley de las apariencias a la historia.

No parece exacta la definición que en la página 112 da de los libros de deuterocanónicos. «Son, dice, los que no fueron recibidos como inspirados inmediatamente en la Primitiva Iglesia.» Parece sería mejor decir que no fueron recibidos o fueron desconocidos en algunas Iglesias particulares, o se dudó de su inspiración entre algunos doctores católicos.

Al hablar de las dudas o dificultades contra la inspiración de los deuterocanónicos del A. T. nada se dice de la célebre carta de S. Melitón sobre este particular, en la que tanto insisten los protestantes. También me parece convendría exponer el alcance de algunos textos de S. Jerónimo, en cuya autoridad pretenden también los protestantes apoyar su negación de la inspiración de dichos libros.

La obra va enriquecida con un índice bibliográfico selecto (pp. 484-495), dividido en las secciones siguientes: Introducciones, Comentarios generales,

Teologías Bíblicas, Historias Bíblicas, Homiliarios, Diccionarios Bíblicos y Revistas. Ilustran el libro algunos mapas del mundo bíblico y de Palestina en las diversas épocas de su historia.—SEVERIANO DEL PÁRAMO, S . J.

LA BONNARDIÈRE, A.-M., *Biblia Augustiniana, A. T.*, II. *Livres historiques.*—Études Augustiniennes, rue François 1.er (París, 1960) p. 172, cms. 25 × × 16.

Si el empleo de textos bíblicos para fundamentar o confirmar la doctrina que se expone es de tanta importancia en teología, resulta especialmente interesante reunir y aclarar los pasajes agustinianos, donde el gran Doctor aduce la Escritura. Los Libros históricos del A. T. apenas forman parte de la Biblia agustiniana véterotestamentaria. En la Introducción del presente volumen se apuntan las posibles razones de esta escasez de citas: raro uso litúrgico de tales libros en el 'leccionario' de Hipona y pocos predecesores occidentales que los comenten. Sin embargo, Agustín tenía motivos para reflexionar sobre esta parte del A. T.: el tema era elemento de la catequesis; a él se aludía en los sermones; había que resolver ciertas dificultades propuestas al Santo por correspondencia, y no rara vez la misma polémica pedía la utilización de dichos textos.

Después de la introducción, y tras una breve bibliografía sobre el asunto en general, el autor va recorriendo los diferentes Libros históricos del A. T., dando cada vez notas explicativas previas; a continuación presenta los paradigmas de las citas en tres columnas bajo los títulos: fechas, obras, orquestación escriturística.

A juzgar por estas primicias de la Biblia agustiniana, la empresa tendrá que ser acogida muy favorablemente por la crítica, si se prosigue la publicación con la competencia que avalora el volumen.—A. SEGOVIA, S. I.

SHEEN, FULTON J., OBP., *Vida de Cristo.* Trad. sobre la obra original americana por Juan Godó Costa.—Edit. Herder Av. José Antonio, 591 (Barcelona, 1959) p. 631, cms. 12 × 19,5.

Como todas las Vidas de Cristo, también ésta es fruto de largos lustros de investigación y estudios. Pero el autor ha acudido más bien que a diversos tratados modernos de Escritura a los mismos Evangelios, para la comprensión profunda de la unidad inseparable que forman Cristo y su cruz, pensamiento central de su obra. Nadie busque aquí una narración cronológica de la vida de Cristo, siguiendo a la crítica histórica para la discusión de sus pasos, pues nada tiene que ver esta obra con la alta crítica, asunto tratado por otros autores. Esto no quiere decir que el autor de esta vida los desconozca, lo cual era premisa indispensable para escribir una vida histórica y no novelada.

No se relatan simplemente los incidentes de la vida de Cristo, que ya conocemos, sino que se nos presenta una exposición dramática y dinámica de la significación de Jesucristo como salvador del mundo y aprenden las almas a profundizar en el valor moral del sufrimiento santificado por Cristo. No aparece aquí un Cristo sentimental, remendado con mil lugares comunes, de gusto académico incapaz de penetrar en el meollo de la palabra de Cristo. No es el Cristo de Fulton Sheen un pobre filántropo, maestro de una fraternidad laica y sin lágrimas. Nada de eso. Pero tampoco incurre en la vulgaridad de repetir verdades ya conocidas. El sabe proyectar nuevos raudales

de luz sobre los pasajes del Evangelio y encontrar inéditos significados de sucesos tantas veces referidos.

La traducción es correcta. Al final nos place recorrer el índice de citas bíblicas, y no menos el índice analítico.—M. Q.

HITZ, PAUL, C. SS. R., *Pregón Misionero del Evangelio*. Vers. del francés por M. Rodríguez del Palacio, C. SS. R.—Edic. Desclée de Brouwer (Bilbao, 1960) p. 284, cms. 12 × 20.

La Biblioteca de Estudios Pastorales se apunta otro tanto positivo al presentarnos la traducción de esta obra de Hitz. Estudia el autor la predicación actual en las llamadas misiones populares con miras a una mayor eficacia apostólica.

El problema viene presentado por tres círculos concéntricos, que ofrecen el clima de esa predicación misionera. En el primero —un tratado condensado de Pastoral— se analiza el criterio del apostolado. No ha de juzgarse por un éxito visible, dependiente de nosotros. Es el misterio pascual de Cristo obrando en nosotros una nueva creación. El apóstol ante este misterio debe tener solamente como ideal «ut fidelis inveniatur», afinando sus cuatro sentidos: de Iglesia, de Revelación, de Encarnación, de Pascua (muerte y resurrección).

Hitz aplica este criterio apostólico a la predicación. Entramos en el segundo círculo: ¿cómo comunicaron el mensaje de Pascua los Apóstoles? Aquí, a la luz de una teología kerygmática, se sintetiza el cristianismo con la virtualidad predicativa que fue capaz de transformar los mundos judío y pagano: anuncio gozoso de una liberación de la muerte y del pecado mediante una Persona histórica —muerto y resucitado— que salva a los hombres.

Como la predicación misionera de hoy es hija de los dos últimos siglos, en el tercer círculo se estudian las coordenadas históricas donde brotaron las misiones populares: pueblos con fe, sacudidos con el grito de las verdades eternas, que dentro de un moralismo antropomórfico se querían conducir a una práctica sacramental.

Hoy —pasa el autor al estudio del problema— las circunstancias han cambiado. La misión se encuentra ante un mundo neopagano o de fe dormida. Es la fe la que hay que presentar mediante un kerygma como el de los Apóstoles. La situación pastoral presente y la mentalidad actual exigen esa predicación real —«no doctas fábulas»—, encarnada, histórica —«predicamos a Cristo»—, pascual —«y a Cristo crucificado»; «a quien Dios exaltó»—, redentiva —«que da vida a los muertos»—, parusíaca —nueva tierra de los hombres.

Cierra la obra un apéndice con unos esquemas de temas-claves para la predicación en las misiones. No van en la edición francesa. Aparecieron por primera vez en *Paroisse et Liturgie*, sept. 1957, pp. 382-413. Son de gran utilidad, pues Hitz muestra aquí en concreto la teoría que desarrolla en su libro. Ya el mismo libro en su exposición cumple prácticamente lo que enseña.

Dos valores principales juzgamos hacer notar en este libro. El primero es la estima de la predicación que el autor trata de revalorizar ante los lectores. «En virtud de la apostolicidad de la Iglesia y de la misión episcopal, cada predicador es enviado por el mismo Cristo, y cada predicación entraña su presencia particular. En cuanto al misterio mismo... hoy entre nosotros, lo mismo que en el Corinto del tiempo de San Pablo, la predicación pregona y realiza la presencia de Cristo: *poder de Dios y sabiduría de Dios*» (p. 76).

«Los cristianos y los mismos sacerdotes parecen sentirse avergonzados de esta función pastoral... Agobiados por las múltiples tareas eclesiásticas y sociales, no disponen en su ministerio del tiempo necesario para preparar una predicación sólida... Se habla y se escribe que no son los sermones los que renuevan una parroquia. Se prefiere la acción más directa y de inmediata eficacia... ¡Es en verdad *la flaqueza y la locura de la predicación!*» (pp. 153-154). En este estado de cosas Hitz antepone la predicación —«Sacramentum Verbi, causa de fe»— incluso a la liturgia —«Sacramenta Christi, signos de fe»—. Y aduce el texto paulino: *no me envió Cristo a bautizar, sino a evangelizar* (pp. 157-158).

El segundo valor es haber sabido conectar vivamente su teoría de la predicación con las fuentes de la Sagrada Escritura. Eso da a la lectura cierta sensación de no ser palabra de hombres. Rarísima es la página en que no hay citas escriturísticas. En la p. 208 hemos tenido la curiosidad de contarlas: en 36 líneas hay 30 citas del Nuevo Testamento.

Un valor accesorio, documental, tienen la presentación de testimonios seglares sobre nuestra predicación (pp. 196-198) y la referencia de temas predicados en diferentes misiones durante el último siglo, como signo de la evolución operada (pp. 130-133).

Particularmente nos agrada el equilibrio con que juzga las misiones de los dos últimos siglos, sin anacronismo ni censuras fáciles, en las que el mismo P. Santidrián, prologuista de esta traducción, da la impresión de caer.

No hará falta reseñar que, por la materia tratada, algunos textos de la Sagrada Escritura se emplean en uso oratorio, sin rigorismos técnicos. Encontramos también algunas citas contemporáneas (Pío XII, Rahner...) sin precisar el sitio de donde se toma. Por último, al referir (p. 81) la correspondencia entre el Jesús humano de los Sinópticos y los temas kerygmáticos de Hechos y Epístolas a la luz de «estudios recientes», sería de interés que hubiese indicado cuáles son esos estudios.

La traducción es de gran corrección y viveza. ¿Se podría haber castellanizado más la bibliografía?

La clara presentación tipográfica de los libros de Desclée es de todos conocida.—J. L., S. I.

IORIO, THOMAS A., S. I., *Supplementum totius operis theologie moralis editae in 3 voll. ann. 1953-54.* (Pontificia Facultas theologica S. Aloisii ad Pausilypum).—M. D'Auria, editor pontificio (Nápoles, 1960) p. 30, cms. 23 × × 15.

IDEM, *Casus conscientiae circa V praeceptum decalogi, excommunicationem, contractus, sacramenta* (Pontificia Facultas theologica S. Aloisii ad Pausilypum).—M. D'Auria, editor pontificio, Calata Trinità Maggiore, 52 (Nápoles, 1960) p. 69, cms. 23 × 15.

1. El P. Tomás A. Iorio se ha acreditado como moralista principalmente en la revisión de la obra que escribió en Francia Gury y adoptó para Italia Tummolo.

Nuestra revista juzgó últimamente (30 - 1956 - 118-120) la cuarta de esas ediciones puestas al día por el P. Iorio. El *Supplementum* que ahora presentamos se refiere a esa edición; y pretende completarla con diversas adiciones. Las más de ellas vienen impuestas por nuevas normas o reformas disciplinares de la Iglesia, principalmente en materia sacramentaria y litúrgica. Otras pudieran haberse hecho en el texto al tiempo de su reimpresión.

Se echan de menos, sin embargo, algunas adiciones útiles, sobre todo las no promulgadas oficialmente; por ejemplo, las que se refieren en respuestas del Santo Oficio a la concelebración, vasectomía y matrimonio, retraso en la administración del bautismo para poderlo conferir en la parroquia propia, etc. Pero el *Supplementum* es un buen testimonio de la diligencia con que el autor revisa las nuevas ediciones.

2. Hace dos años publicó ya el P. Iorio unos *Casus conscientiae in duas series distributi,* con miras a facilitar a los sacerdotes el cumplimiento del c. 131, proporcionándoles casos morales y litúrgicos para sus conferencias reglamentarias.

El pequeño volumen que ahora presentamos parece una continuación de aquel plan. Contiene nueve casos sobre el quinto mandamiento; tres sobre delitos sancionados con excomunión, dos sobre contratos y seis sobre sacramentos.

El procedimiento que sigue es siempre constante: exposición del caso: aspectos del mismo que se van a considerar; discusión de cada uno de ellos y solución. Plan claro, realizado también con claridad, sin otras notas que llamen especialmente la atención. A no ser que se quiera señalar, además, cierto cuidado de remozar un poco los temas tratados, presentando sus aspectos más actuales bien por modificación de la disciplina eclesiástica, bien por haber sido discutidos últimamente por los moralistas u orientados por el Magisterio de la Iglesia.

Sus soluciones son discretas, aunque no siempre insdiscutibles. No todos, por ejemplo, se inclinarán como él a juzgar lícita la cesión de un ojo; o, al menos, no por la razón que a él le mueve; ni quedarán tan convencidos de que la eviración es pena razonable contra un estupro. Pero esto es inevitable.—M. ZALBA, S. I.

ALCALÁ GALVE, ANGEL, *Medicina y moral en los discursos de Pío XII.*—Edic. Taurus, S. A. Conde del Valle del Súchil, 4 (Madrid, 1959) p. 472, cms. 21 × 14.

Esta obra está entresacada de un estudio más amplio sobre la *Moral profesional en los discursos de Pío XII,* que preparaba y esperamos que termine su autor. Tal vez no hará mal si entresaca todavía de los materiales que tenga reunidos otra u otras dos monografías particulares sobre *Derecho y moral en los discursos de Pío XII* y sobre *Vida de perfección en los discursos de Pío XII.* Con ellas descongestionará su obra final y prestará un buen servicio a otros dos importantes sectores de la sociedad, como se lo ha prestado con ésta a los médicos.

El criterio que lo ha guiado lo declara él mismo con estas palabras: «El método adoptado para esta publicación, puede decirse sin inmodestia que absolutamente original y enormemente laborioso, ha consistido en un intento de sistematizar el pensamiento de Pío XII sobre los problemas planteados por los múltiples intereferencias entre medicina y moral, respetando en todo caso el sentido y finalidad de su contexto, eliminando lo accesorio, acentuando lo fundamental, relacionando entre sí puntos de discursos separados a veces largos años en el tiempo, pero unificados en la preocupación temática o en la actitud magisterial.»

Este es el gran mérito de Alcalá Galve en esta obra; y le ha supuesto no pequeño trabajo. Después de una primera parte, relativamente breve, de

cuestiones generales, va recorriendo en la segunda las especialidades médicas y ordenando con acierto, a propósito de cada una de ellas, las diversas enseñanzas contenidas en los discursos de Pío XII, según un plan bien tratado.

A este mérito ha de añadirse todavía el de las notas bibliográficas e ilustrativas, discretamente repartidas por todo el libro, que, por su tino y erudición, son un buen índice de la competencia del autor, así como las breves introducciones a cada una de las veintidós especialidades que recorre en su preciado libro.—M. ZALBA, S. I.

MARCHESI, FRANCISCUS M., S. J., *Summula Iuris Publici Ecclesiastici*, Ed. 2.—M. D'Auria, Pontificius Editor (Nápoles, 1960) p. 199, cms. 17 × 24.

Que el P. Francisco M. Marchesi ha conseguido su intento de ofrecernos la doctrina de la Iglesia sobre el Derecho Público Eclesiástico con concisión, exactitud y seguridad, lo demuestra la segunda edición, agotada la primera de 1948.

Como el título lo indica —*Summula*—, es un compendio de Derecho Público Eclesiástico para los que cursan el curso teológico. Por lo mismo no cabe esperar ni teorías nuevas ni extensa bibliografía. Sigue la división ordinaria de los manuales, I parte de Nociones Previas sobre la sociedad y su potestad, y II parte sobre la Iglesia y su potestad (cap. I-III), y sobre las relaciones de Iglesia y Estado (cap. IV-IX), que bien podría llamarse III parte.

Esta segunda edición viene notablemente mejor presentada, y mejorada además con la oportuna adición de un elenco alfabético de materias y retoque de algunos puntos. Estos son: la potestad indirecta, el instituto de la Tolerancia Civil, la cuestión escolar y la naturaleza de la Acción Católica.

LA POTESTAD INDIRECTA (n. 103): Con acierto refunde la exposición de la doctrina insistiendo en su naturaleza espiritual y su unicidad mediante la oportuna cita de Suárez (p. 128, nota 2). Da cabida a los modernos escritores sobre la potestad de la Iglesia in rebus temporalibus. Sin embargo nos parece demasiado breve como para que los alumnos puedan darse idea de ellas y conocer cuál es su aportación positiva o negativa. Nos parece además incompleta: faltan, por ejemplo, Lecler y Murray.

TOLERANCIA CIVIL (n. 115): La cuestión queda ilustrada con la doctrina de Pío XII, la explicación resulta algo facilitona. Nos extraña la ausencia de nombres como Maritain, J. Vialatoux, A. Latreille, el Card. Lercaro, M. Pribilla, cuyas doctrinas y artículos han suscitado tan animada polémica, aún no resuelta.

CUESTIÓN ESCOLAR: El autor añade unas líneas (n. 130 bis), que hubiéramos deseado más doctrinales que oratorias en el punto tan álgido del derecho a erigir y dirigir escuelas.

ACCIÓN CATÓLICA (n. 157): Acertadamente se amplía el punto de la naturaleza de la Acción Católica, siguiendo al P. Vermeersch-Creusen en la cuestión de la pertenencia de la A. C. al Derecho Público, y al P. Mateo de Coronata en la cuestión de la posición jurídica de la A. C. como una cuarta especie.

La *Summula* resulta, pues, un texto sumamente ordenado, claro, preciso, llenando plenamente el propósito del autor anunciado en el prefacio. La nitidez de divisiones y subdivisiones, el uso oportuno de las negritas y versales hacen un texto pedagógico.—CARLOS M. CORRAL SALVADOR, S. J.

S. ALFONSO M. DE LIGUORI, *Opere ascetiche, Introduzione generale* a cura di O. GREGORIO, G. CACCIATORE, D. CAPONE, Premessa di D. GIUSEPPE DE LUCA.—Edizioni di Storia e Letteratura, Via Lancellotti, 18 (Roma, 1960) p. XVII-409, cms. 24,50 × 16,50.

El interés de la producción ascética de S. Alfonso M.ª de Ligorio no necesita ser ponderado. El presente volumen introductorio a la edición crítica de dichas obras nos ofrece primeramente un estudio de O. Gregorio sobre la restitución del texto. La mayor dificultad en este caso proviene del método seguido por el Santo en la publicación de las mismas y de la multitud de reproducciones tipográficas hechas en Italia, vivo todavía S. Alfonso. Perdidos los primeros borradores y las subsiguientes revisiones y correcciones autógrafas (con excepción de escasos fragmentos) sólo poseemos las obras publicadas en diferentes ediciones por diversas tipografías. Explicada la dificultad de la revisión, se nos da la lista cronológica de los escritos ascéticos alfonsinos; se exponen la idea y los criterios del Santo en la preparación de la colección de sus obras ascéticas; la ortografía e interpunción; las vicisitudes de la colección y su estado presente, etc. Sigue un Apéndice con el tratadito alfonsino: *Alcuni brevi avvertimenti per la lingua toscana.*

G. Cacciatore nos ilustra sobre las fuentes (entre las ciertas más usadas figuran los jesuitas Pepe, Spinelli, Auriemma y Casalicchio) y el modo de documentarse que seguía el Santo. Se incluyen dos *Excursus:* uno acerca de las formas literarias del Seiscientos religioso, otro referente a la literatura de los *Exempla.*

D. Capone se ocupa de las citas en las mencionadas obras. Para valorizar aquéllas, se deben considerar como narraciones *ad aedificationem,* insertándolas en el movimiento literario e histórico de su tiempo.

La erudita Introducción se cierra con un Elenco de los escritos que forman parte de la presente edición crítica (18 vols., de los cuales se han publicada ya: 1, 4, 5, 6, 7, 14, 15) y un copioso Indice de nombres. Esperamos se puedan editar pronto los restantes volúmenes para bien de tantas almas que desean nutrirse con estas obras clásicas, sólidas, jugosas, en un texto críticamente seguro y depurado.—A. SEGOVIA, S. I.

ALBERTI MAGNI, O. P., *Metaphysica,* Libros quinque priores edidit B. Geyer (ALBERTI MAGNI, *Opera omnia,* t. 16, Pars I).—In aedibus Aschendorff (Monasterium Westfalorum, 1960) p. XXX-299, cms. 33 × 26.

La Metafísica ocupa un puesto singular y muy amplio en el comentario de S. Alberto al *Corpus Aristotelicum,* tal como entonces se concebía. Supuesta la división de la filosofía real (excluidas las ciencias moral y lógica) en natural, matemática [= doctrinal] y metafísica, le corresponde a ésta el último lugar, pero aventaja a las otras por ser (en frase del Santo Doctor) la verdadera sabiduría de la filosofía. Por lo demás, la Metafísica del Estagirita abarca todo lo que podríamos llamar su sistema.

Después de estos prenotandos discute el editor en sus *Prolegomena* la fecha de composición del Comentario y concluye que debió de escribirse no mucho después de los años 1262-63. A continuación se apuntan las fuentes e instrumentos de trabajo del Santo: Comentario de Averroes (versión latina) a la Metafísica aristotélica; quizá también (las pruebas no dan certeza) un *commentum super principium metaphysicae Veteris,* atribuido a Adam de

Bocfield. La traducción latina de la Metafísica de Aristóteles, que usó Alberto, fue primeramente la llamada MEDIA: no pudo aún utilizar la de Guillermo de Moerbeke, realizada sobre el original griego. Geyer edita *ad tempus* dicha traducción media, empleando los códices: Roma, Bibl. Vat. Borgh., 304; París, Bibl. Nac. 6325; Roma, Bibl. Vat. lat. 6944. Además de la MEDIA usó el Santo la versión llamada *Metaphysica* NOVA y sobre todo la VETUS *stricte dicta*.

En cuanto a los manuscritos que contienen la *Metaphysica* de Alberto, Geyer describe 29, sin contar los que sólo tienen fragmentos de aquélla. Al s. XIII pertenecen: Erfurt, Stadbibl., Amploniana, Fol. 328, circa a. 1300 [E]; Padova, Bibl. Antoniana, Scaff. XXIII, 660 [A]; París, Bibl. Mazarine 3479 [M]. De los ss. XIII-XIV se citan: Erlangen, Universitätsbibl. 262 [H]; München, Staatsbibl. 28294. Del s. XIV se aducen: Oxford, Balliol College 99 [F]; París, Bibl. Nat. 15448 [N]; Wien, Bibl. d. Dominikanerklosters 83/80 [W], y Barcelona, Arch. Catedr. 42. Los demás códices provienen del s. XV. El texto más aceptable se halla en el grupo representado por los 6 mss.: A, F, D (München, Staatsbibl. 12256); P (Vat. Pal. lat., 977); S (Stuttgart, Landesbibl. HB X, Philos. 9) y V (Venecia, Bibl. Marciana, Classis X, cod. 93). Entre ellos, el más valioso es P. Ya la subscripción lo indica: «explicit scriptum. Alberti M. difficulter et laboriose per me [en el margen: Henricum Dionysium Singen (?) medicine doctorem] propria manu scripta propter obscuritatem exemplaris, quod Abertus propria manu scripsit». De hecho esta copia, a lo que parece directa, del autógrafo es la única que ofrece la lectura original. A veces el editor prefiere naturalmente las variantes de otros códices más fidedignos en casos particulares. Rara vez (se aducen sólo 12 ejemplos) procede contra todos los códices examinados y contra las ediciones, utilizando entonces directamente palabras de la versión del escrito aristotélico. Las dificultades de reconstitución han sido grandes, ya por carecer del autógrafo y ser las copias deficientes, ya por la índole misma del contenido. En las alegaciones del Estagirita hechas por el Santo, éste recurre a sus propios comentarios sobre el Filósofo griego; el editor añade el pasaje correspondiente del mismo Aristóteles.

En cuanto ha sido posible, el trabajo realizado por el venerable investigador es magnífico. Sus *Prolegomena* abordan los puntos más fundamentales, dignos de tenerse en cuenta. Si algún reparo hay que hacer se refiere éste al de menor claridad, al exponer el tema de las versiones latinas del original aristotélico; quizá también hubiera sido de desear mayor concisión al tratar del empleo de semejantes versiones por Sto. Tomás.

El texto comentado se registra en el margen inferior, debajo del aparato crítico. Las lecturas de los códices utilizadas en la recensión del texto parecen realmente las más acertadas. La presentación tipográfica sigue la tradición de Aschendorff en esta monumental colección. El Instituto Coloniense de Alberto Magno puede sentirse orgulloso de la forma cómo se va logrando su ambicioso programa y del ritmo con que se desenvuelve la aparición de los tomos.—A. SEGOVIA, S. I.

FELLERMEIER, JAKOB, *Compendio de Sociología Católica*. Vers. del alemán por Luis Martín Merino, O. S. A.—Editorial Herder, Av. José Antonio, 591 (Barcelona, 1960) p. 287, cms. 22 × 15.

Frecuentes son las obras de Sociología cristiana que aparecen en nuestros días. Especialmente los autores de ideología germana nos proporcionan tra-

tados que sobresalen por algún aspecto de especial interés. La presente síntesis se recomienda por su profundidad filosófica y teológica. Sobre todo en lo referente a la primera parte, en que el autor desarrolla la sociología en general, se buscan los fundamentos de la misma en las entrañas del ser natural y aun sobrenatural. Por esto cuando habla el autor del sentido último de la comunidad frente a la persona, nos eleva a las profundidades de Dios: «La realidad divina, nos dice, tal como nos la muestra la revelación es la Trinidad: tres personas en una sola naturaleza ...Si la humanidad es imagen fiel de la realidad divina las personas que la componen no pueden subsistir desligadas y aisladas».

La ideología germana que prevalece en las páginas del libro, anclada en una sana y justa exposición de la comunidad, podrá ser, sin duda, de mucho provecho a los lectores latinos, que tanto en ideas como en hechos sienten una inclinación, con frecuencia exagerada, hacia el individualismo. El bien común y la personalidad humana son dos puntos que el autor conjuga admirablemente, acentuando los dos polos sin que mutuamente se destruyan. De ellos nacen deberes y derechos recíprocos para los individuos y para los gobernantes.

En la sociología especial, tema de la segunda parte, se exponen con toda justeza, el derecho natural, el positivo, y el internacional. Las relaciones de la Iglesia y el Estado con la superordenación de aquella sobre este último, están expresadas sin los «maritenismos» tan frecuentes en nuestra época, aunque con alguna tendencia algún tanto más amplia que la que gozan las ideas religiosas en nuestra nación. Ni es de maravillar supuesta la inclinación que tienen todos de insinuar como mejor aquello que, por diversas circunstancias, en el propio país ha dado mejores resultados.

En la tercera parte las ideas de propiedad, de salario y derechos del trabajador están desarrolladas con ecuanimidad y valentía. En conjunto se examinan sobre bases genuinamente sólidas, todas las cuestiones sociales, integradas en una síntesis diáfana, perfecta e inteligente.—VILACREUS.

Año Cristiano, dirigido por los catedráticos de la Universidad Pontificia de Salamanca LAMBERTO DE ECHEVERRÍA, BERNARDINO LLORCA, S. I., LUIS SALA BALUST y CASIMIRO SÁNCHEZ ALISEDA, con colaboración de otros autores, 4 tomos.—B. A. C. (Madrid, 1959) p. 80 + 733; VIII + 778; VIII + 829; VIII + 777.

Precede a esta obra, tan grata al público devoto e ilustrado, una larga y erudita introducción histórico-doctrinal, firmada por los cuatro directores, con su bibliografía y lista de colaboradores al *Año Cristiano*. Este se presenta vestido a la moderna, figurando hasta las vidas de Santos y Beatos elevados al honor de los altares por los últimos Papas: Santo Domingo Savio, San Nicolás de Flue, Santa María Goretti, Santa Joaquina Vedruna Mas y San Carlos de Sezze. Pero por dar demasiada libertad a los colaboradores, no hay unidad de criterio ni de estilo. Se echa mano con frecuencia de la leyenda y aun del corte novelesco, para hacer la obra amena y popular.

Todas las Ordenes religiosas han sido complacidas, y aquí encontrarán sus Santos y Beatos; quizá estos Beatos se han prodigado en demasía, y no sabemos por qué el Beato Martín de Porres, Dominico, (5 de noviembre) se ha de llevar la parte del león en su extensión. Las fiestas de María están bien atendidas. No sólo se habla de Nuestra Señora de Guadalupe española, sino

también de la mejicana y de la Patrona de Cuba. Nos complace que para los Santos del A. T. se hayan encargado las vidas a escrituristas ilustres, lo cual no se ha tenido en cuenta en el N. T. De algún Santo bien poco había que decir, como San Jorge (23 de abril), por lo cual han optado por recordar las leyendas sobre él y la veneración que se le tiene en Barcelona.

Los pasionistas y devotos de Santa Gema Galgani no han quedado complacidos con la vida publicada en este *Año Cristiano*, y así ha sido acerbamente criticada (Cf. «Revista de Espiritualidad» 18 (1959) 547-558). Recomendamos a los lectores, para su orientación la obra moderna fundamental de ENRICO ZOFFOLI, C. P., *La povera Gemma. Saggi critici storico-teologici.*—Edizioni «Il Crocifisso» (Roma, 1957) XXXIV-1050.

Sobre todo hay que felicitar a los directores de este *Año Cristiano* por el hecho de que nos lo presentasen tan práctico, con sus índices finales, al terminar cada tomo, y en el último con el índice general de los cuatro tomos, facilitando el poder encontrar al punto en qué tomo se encuentra cada Santo y Beato, tanto más que no siempre han sido felices en su colocación. Véase, p.e. San José de Pignatelli, que aparece el 27 de noviembre (cuando todavía era Beato, aunque de hecho era el 28) y no el 15, como ahora, que es Santo. Auguramos a la obra muchas ediciones, sobre todo si en sucesivos retoques se va perfeccionando.—M. QUERA, S. I.

TERESA DE JESÚS, SANTA, *Obras completas. Nueva revisión del texto original con notas críticas.* III (último) *Introducción general. Epistolario. Memoriales. Letras recibidas. Dichos.* Edic. preparada por EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O. C. D., y OTGER STEGGINK, O. CARM.—B. A. C. (Madrid, 1959) 123* + 1041.

Esta es la última edición del Epistolario de la Santa. Según los editores es una parte muy pequeña de las cartas que escribió Santa Teresa. De ciertos períodos agitados no nos queda más que el uno por ciento. La edición de Vicente La Fuente es de 1862 y salió en la Colección de Autores Españoles de Rivadeneira (t. 55), poco después de la francesa del P. Marcelo Buix, S. I. tan poco grata a los españoles. El mismo La Fuente publicó en 1881 otra más popular en seis volúmenes con el mismo texto. Después de otras varias del extranjero, vino la del P. Silverio de Santa Teresa, O. C. D., en tres volúmenes (7-9 de las *Obras completas*) entre 1922 y 1924. Otras aparecieron luego en Alemania, Italia y Francia, y por fin sale esta de la B. A. C., que es de esperar merezca la aceptación de todos. Los Padres editores explican en la introducción la ímproba labor que han tenido que realizar, aunque no les han faltado generosos colaboradores.

Todo muestra aquí una edición crítica: Pautas historiales, enumeración y variantes de manuscritos, Fragmentos ácronos, etc. Siguen los memoriales, cartas recibidas por la Santa que se han podido recoger, apócrifos y postizos, es decir, escritos cuyo contenido histórico es real, pero redactados con palabras que no son de la Santa. Al fin van los dichos de Santa Teresa, luego un cotejo de cartas en las ediciones españolas, un léxico teresiano y un registro biográfico y geográfico. Naturalmente no hemos podido compulsar si siempre se ha elegido el texto más exacto. Pero no se puede negar que la presentación exterior es del todo satisfactoria.—M. QUERA, S. I.

ROBERTO DI S. TERESA DI G. B., O. C. D., *Profilo della Dottrina Spirituale di S. Teresa di Gesù Bambino.*—Collegio Internazionale Carmelitani Scalzi. Piazza S. Pancrazio 5/A (Roma, 1959) p. 231, cms. 14 × 21.

Muy bien aparece expuesto en este libro el perfil de la doctrina espiritual de Santa Teresa del Niño Jesús. Los mundanos se la han imaginado como una niña angelical enmarcada en un nimbo de flores que espera sonrisas y caricias. Nada de eso. Como dice muy bien el autor: «sufrir sonriendo y cantando por amor de Dios es el verdadero estilo teresiano» (p. 193). La misma Santa dice bien claro la absoluta entrega en las manos de Dios que importa su camino: «La santidad no consiste en esta o aquella práctica; sino en una *disposición del corazón* que se entrega humilde y pequeño en los brazos de Dios, consciente de nuestra debilidad y confiado hasta la audacia en su bondad de Padre» (p. 227). Como decía Benedicto XV en 1921, al proclamar la heroicidad de sus virtudes para beatificarla, la divina Providencia en este siglo orgulloso, que ha proclamado el primado de la razón sobre la fe, nos ha querido recordar las palabras de Cristo tan necesarias en estos tiempos: si no os hacéis como niños no entraréis en el Reino de los cielos.

El autor, en este libro repleto de citas de los escritos de la Santa, va probando en cada uno de sus capítulos las características o facetas más destacadas de esta infancia espiritual, desentrañando su contenido. Libro del todo recomendable.—M. QUERA, S. I.

BLANCO PIÑÁN, SALVADOR, PBRO., *Alégrate por los hijos. Pío XII a las madres de familia.*—Edic. FAX (Madrid, 1959) p. 232, cms. 10 × 17.

El gran Pontífice Pío XII que, sobre todo al principio de su pontificado, dirigió tantas veces la palabra a los recién casados, y en tantas ocasiones habló a la juventud católica y a las madres cristianas, se había propuesto el blanco de la cristianización de los hogares de familia. De muchas de estas alocuciones aprovechó las enseñanzas el Sr. Blanco para agruparlas sistemáticamente en este libro, que, como muy bien dice el subtítulo, es un «regalo a la madre». Todos los puntos candentes se van tocando aquí en este tejido de enseñanzas del Papa: de la ilusión por los hijos, de su educación, de los peligros que les asedian, de la servidumbre en los hogares, de la viudez de las madres, y aun se mezclan en la doctrina las enseñanzas de este Papa contra la llamada «Moral nueva» o «moral de situación», que tantos estragos ha causado en muchas conciencias laxas. Hermoso colofón de todo el libro es la bellísima oración a María Santísima, que compuso Pío XII para las madres cristianas, casi un año antes de su fallecimiento, cuando le dio por componer tantas otras oraciones bellísimas para diversos géneros de personas. No podemos menos de recomendar un libro que juzgamos de tanto provecho para las madres de familia.—M. Q.

LESAGE, GERMAIN, O. M. I., *Vers une haute Perfection.*—Editions de l'Université d'Ottawa (Ottawa, Canadá, 1960) p. 192, cms. 16 × 24.

En unos momentos de producción intensa de literatura espiritual, aparecen estas páginas de innegable valor.

La multiplicación de la literatura espiritual es de sumo interés, pero lleva consigo el peligro —en el que a veces se ha caído— de diseccionar demasiado y con la disección matar la «perspectiva» y la «vida», dejando al lector perdido en los recovecos del camino. Es precisamente uno de los escollos que el autor ha pretendido, y en general ha conseguido, evitar. Remontándose hacia las alturas ha proyectado el verdadero principio de unidad de toda vida espiritual que, como nos dice en la introducción, es un amor *elevado, verdadero, sincero, íntimo y fuerte.*

Otro indudable valor del libro es el haber querido mostrar que el esfuerzo en el camino de la santidad no es un «esfuerzo nervioso», de «tipo obsesivo», sino un esfuezo que nace suave y llanamente de un recio y auténtico amor de entrega. En éste un aspecto interesante que no siempre se pone suficientemente de relieve y que, sin embargo, puede ser un gran resorte en la vida espiritual, evitándose con ello desequilibrios más o menos acusados.

Finalmente el método seguido por el autor, de probar y explicar las afirmaciones que a lo largo del libro se van haciendo con escritos espirituales de los santos, no cabe duda que tiene grandes ventajas. Entre otras la de ser «afirmaciones-vida». Sin embargo, esto mismo tiene sus limitaciones e inconvenientes. Al ser unos escritos «concretísimos» dejan translucir lo personal e intransferible de su autor. Y esto puede restar universalidad a las afirmaciones. Sobre todo para quienes no estén habituados a interpretar «*lo transcendente*» del concreto. Así, p.e., el diálogo de Santa María M. de Pazzi y Jesús que se nos transcribe en el c. II, p. 29 ss., puede ofrecer ciertos reparos a algunos lectores, creyéndolo más apropiado para una espiritualidad exclusivamente femenina.

En una palabra, el libro ha planteado bien el problema y método a seguir en una síntesis de espiritualidad acomodada a nuestro tiempo. Y sin embargo en la realización concreta del mismo se pueden ofrecer pequeños inconvenientes. Pero hay que reconocerle grandes aciertos.—JOSÉ HERVADA, S. I.

EGAÑA, ANTONIO DE, S. I., *La Teoría del Regio Vicariato Español en las Indias* (*Analecta Gregoriana*, vol. XCV, *Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae*, n.° 17).—Pont. Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4 (Roma, 1958) p. XXVIII-315, cms. 24 × 16,5.

En los escritos sobre instituciones indianas es frecuente tratar del Real Patronato para materias eclesiásticas, y ocurre también la expresión Vicariato Regio, que entraña de suyo ejercicio de jurisdicción delegada o vicaria que ejercen los laicos a nombre del Papa. Con muy buen acuerdo tomó el P. Egaña como asunto de su tesis doctoral bajo la dirección del P. Leturia, punto tan traido y llevado y no siempre bien entendido por algunos. Dos capítulos preliminares tratan de los documentos pontificios en que se funda el Regio Vicariato; el cap. III del nacimiento de la teoría vicarial en los teólogos Focher, Veracruz, Mendieta, M. Rodríguez, Miranda, Remesal y Silva; el IV y V de la misma en el Príncipe de Esquilache, virrey del Perú, Solórzano, Villarroel y Frasso; el VI de los conflictos con la Congregación de Propaganda Fide; el VII y VIII del apogeo de la teoría en los autores regalistas del siglo XVIII, que perduró hasta los tiempos del liberalismo por los días de Isabel II. Una cualidad avalora el libro, además de sólida y aquilatada erudición, junto con sobriedad en exponer, y es cierta ecuanimidad y moderación muy recomendables, que le hacen reconocer en las disputas y

porfías entre Roma y Madrid, que ambas partes en lo sustancial tenían el mismo ideal, la cristianización del Nuevo Mundo.—F. MATEOS, S. I.

RIDDER, BERNHARD, *Historia de la Iglesia Católica*, trad. del alemán por C. Ruiz Garrido.—Edic. FAX (Madrid, 1960) p. 812, con numerosos grabados, cms. 13 × 20.

Aunque durante el espacio de solos quince días han llegado a nuestras manos tres nuevas «Historias de la Iglesia» y las tres traducidas del alemán, sin embargo, debemos confesar que las tres nos ofrecen algo nuevo y positivo. La presente, de un modo especial, la juzgamos particularmente recomendable por la manera intuitiva como procura hacer comprender los temas de la Historia, presentando en cada uno de ellos, gráficos y esquemas, que contribuyen eficazmente a su mejor inteligencia.

Aparte esta característica, que es la que más llama la atención y la que su mismo autor nota y hace resaltar en el corto prólogo, nos parece conveniente poder señalar algunas otras, dignas de tenerse en cuenta.

Ante todo, la originalidad de la distribución de la materia y de la exposición del contenido de la Historia de la Iglesia. El autor no habla de edades ni períodos correspondientes a las mismas, sino que divide toda la historia en tres «libros»: I. Epoca Apostólica, el cristianismo y la cultura pagana (hasta el siglo VII); II, el cristianismo y la cultura de Occidente (hasta el protestantismo); III, el cristianismo y la cultura moderna (hasta Juan XXIII). Sobre esta base y en cada uno de estos tres libros presenta los puntos principales del desarrollo de la Historia de la Iglesia, muchos de los cuales, bajo un aspecto enteramente nuevo. Véanse algunos ejemplos: En el libro I, n.° 6. «Cristo y la Iglesia: la Iglesia es Cristo, que sigue viviendo, que sigue trabajando, que sigue luchando y triunfando». N. 12, «Resistencias contra la expansión de la Iglesia: el judaísmo, el Estado romano, el helenismo, la religión pagana». En el libro II, n.° 2, «Cisma de Oriente: causas profundas, factores políticos, factores religioso-eclesiásticos». N. 8, «La Iglesia y la cultura en el campo de la ciencia: instrucción popular, la Escolástica, la Mística». En el libro III: n.° 1, «Causas de la crisis religiosa: en el terreno social, religioso-eclesiástico, político, científico e intelectual; sus precursores». N. 5, «la verdadera reforma: el Papado, el Concilio de Trento, antiguas y nuevas Ordenes religiosas, destacadas personalidades».

Una segunda característica, íntimamente enlazada con la que acabamos de indicar, es la insistencia del autor en la vida interna, intelectual y cultural de la Iglesia. Así aparece por ejemplo: en el libro I, al tratar del «origen de la cultura occidental»; en el II, al exponer «la Iglesia y la cultura en la Edad Media» y la «Decadencia del poderío pontificio»; en el III, toda la exposición del levantamiento protestante y sobre todo, de la restauración católica.

Particularmente dignos de notar son algunos puntos de la Historia moderna y de nuestros días: «La Iglesia durante la época de la ilustración», «la Iglesia y la cuestión social» y sobre todo la «Mirada retrospectiva y última reflexión», preciosa síntesis de la situación religiosa del mundo en nuestros días. Finalmente queremos hacer resaltar el particular interés puesto por el traductor en completar amplia y acertadamente todo lo relacionado con España e Hispano América, y de un modo especial en el período moderno hasta nuestros días.—B. LLORCA, S. J.

IGNACE, SAINT, *Lettres*. Traduites et commentées par Gervais Dumeige, S. I. («Collection Christus», *Textes*).—Desclée de Brouwer (París, 1959) p. 527.

La «Collection Christus» ha tenido el buen acuerdo de incluir entre sus *Textes* el epistolario de San Ignacio de Loyola, no en su integridad, naturalmente (en MHSI ocupa doce volúmenes), pero sí lo bastante copioso para dar idea exacta de la correspondencia del santo, presentando las cartas de mayor importancia bajo el aspecto espiritual e histórico. El encargado de seleccionarlas, traducirlas al francés y anotarlas es el P. G. Dumeige, un historiador de profesión, que ha cumplido su tarea magistralmente.

De las muchas colecciones de epístolas ignacianas que recientemente se se han publicado en diversas naciones y lenguas, era la más completa la del P. Ignacio Iparraguirre en su precioso volumen *Obras completas de San Ignacio de Loyola* (B. A. C., Madrid 1952). Recógense allí 155 piezas, mientras que en esta colección hallamos 200, alguna —descuidada por Iparraguirre— tan importante como la dirigida a S. Francisco de Borja en julio de 1549 sobre el «Papa angélico» y sobre la cautela en admitir profecías y revelaciones privadas.

En la Introducción general se indican las principales ediciones de las cartas, sus destinatarios, el cuidado con que San Ignacio las redactaba, la parte que en ello tuvo el secretario Polanco, los negocios y temas espirituales que forman su argumento, el estilo literario y, finalmente, la importancia de las epístolas para penetrar en el corazón y en la espiritualidad ignaciana; todo con brevedad y precisión. Cada carta lleva una introducción particular, determinando la ocasión en que fue escrita, las noticias que se saben del destinatrio y un resumen de las ideas allí desarrolladas.

De la traducción francesa sólo diré que me parece más clara y fluida que el texto original español, con lo cual, si se desvirtúa tal vez la fuerza ruda y complicada de la frase ignaciana, se hace en cambio más fácil su lectura. El castellano de San Ignacio no es incorrecto lingüísticamente, como aquí parece insinuarse (p. 14) y como hasta hace poco se venía diciendo, sino que es el lenguaje preclásico de fines del siglo XV y principios del XVI («Razón y Fe» 153, 1956, 241-274) con algunos latinismos e italianismos. Como Ignacio carecía de cualidades literarias, a lo menos de las fáciles, y no buscaba la forma bella, ni poseía una chispa de imaginación, su estilo resulta con frecuencia árido y duro, retorcido a veces por una retórica entre cortesana y cancilleresca, aunque las hondas vivencias de su alma se expresan de cuando en cuando con admirable densidad, viveza y aun hermosura. «Que dire, sinon que son coeur est trop plein de ce dont il parle et que les fragiles mots humains craquent, quand il leur faut contenir la plénitude des realités spirituelles qu'il évoque» (p. 15).

Un índice de materias y otro de nombres hace más útil y manejable este volumen, que contribuirá sin duda al mayor conocimiento de la vida y de la espiritualidad de Ignacio de Loyola.—R. G. VILLOSLADA, S. I.

ORBE, ANTONIO, S. J., *Hacia la primera Teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos*, vol. 1/1 y 2 (Analecta Gregoriana, XCIX y X).—Pont. Universitá Gregoriana (Roma, 1958), dos volúmenes con paginación continua, p. XX-821.

El P. Orbe ya está más que acreditado en el mundo científico como profundo conocedor de los sistemas gnósticos, especialmente el de Valentín. El volu-

men II y V de sus *Estudios Valentinianos* aparecidos en 1955 y 1956 demostraron un método científico disciplinado, unido a un enorme trabajo de investigación en la literatura cristiana primitiva, y a un poderoso esfuerzo de síntesis. El volumen primero, que nos ocupa, dividido en dos tomos, continúa en la misma línea que los anteriores. Su lectura, clara por la exposición, difícil por la densidad, causa profunda admiración por la abundancia de material reunido, por los análisis minuciosos, equilibrados y agudos de los textos, por las intuiciones magistrales y por las luces nuevas que proyecta sobre los balbuceos de la especulación teológica del primitivo cristianismo. El libro está consagrado a estudiar la teología valentiniana acerca de la generación del Verbo por el Padre. Se trata de las primeras especulaciones teológicas de importancia que habían de tener por su problemática, su contenido, su terminología y sus soluciones no poco influjo en las controversias trinitarias antenicenas. De los tres métodos que se le ofrecían al autor: *a*) estudiar el problema en las diversas escuelas gnósticas para confrontar sus soluciones con las de los eclesiásticos, *b*) limitarse a una escuela determinada particularmente rica, *c*) examinar los problemas especulativos, sin referirse a ningún sistema en particular, considerando los elementos de solución aportados a la teología primitiva, el autor sigue este último, penetrando hasta el fondo de los problemas sin hacer demasiado caso del dato primero y obvio y sí mucho de la mentalidad encubierta en el mito. Respetando las razones aducidas por el P. Orbe para seguir el último método, confieso que la claridad del estudio hubiera ganado mucho siguiendo el primero de los tres apuntados, aunque en él, como es natural, hubiera penetrado en la realidad profunda encubierta en el mito. Esto es tanto más necesario, cuanto que analogías externas de vocabulario pueden incluir hondas divergencias ideológicas que solo podrán esclarecerse reconstruyendo las ideologías fragmentarias con luces tal vez muy distantes en tiempo y espacio. Este trabajo es difícil y delicado pero es el único auténtico. El autor estudia en el primer tomo al Dios incognoscible, *Theos* Agnostos, invisible y trascendente, que se hace visible mediante la prolación de un Nombre personal, accesible a los hombres y manifestativo del Dios supremo. El segundo captíulo está dedicado a tratar la Paternidad de Dios: el Dios Abismo en eterno matrimonio con el Silencio de su propia mente, engendra, no en la eternidad, pero sí *ante tempus* al Hijo (Nous), como intermedio entre el Padre y las creaturas. La divinidad del Hijo está asegurada por los Valentinianos, así como por los autores eclesiásticos contemporáneos, pero no la coeternidad con el Padre. Entre los eclesiásticos, sólo Orígenes es el que claramente afirma la coeternidad del Hijo con el Padre. Siendo libre la manifestación de Dios al mundo, se sigue que el Verbo ha sido engendrado libremente puesto que lo ha sido para manifestar al Padre. Después de haber asentado que el dualismo no es doctrina de los grandes sistemas gnósticos, contra lo que pudiera parecer a primera vista (capítulo tercero), pasa a considerar en el capítulo cuarto el problema de la pluralidad personal en Dios *ab aeterno*, para concluir que al menos entre los heterodoxos no consta con certeza de una dualidad inicial de personas. La verdadera paternidad divina comienza mediante el matrimonio *Thelema-Ennoia:* cuando *ante tempus* quiso Dios concebir en su seno al Verbo immanente (= Unigénito). Y se consuma cuando profiere al exterior al Verbo, a fin de crear por su medio el cielo y la tierra, y darse a conocer a los demás (p. 362). Finalmente en el capítulo quinto traduce la terminología valentiniana del mito relativo al Nous, comparándola con la teoría origeniana

y deduciendo de la comparación que el esquema es el mismo. Confirma la identidad del esquema con abundancia de paralelos procedentes de campos heterogéneos: arriano, hermético, neoplatónico y eclesiástico. En el segundo tomo examina el autor la *probolé* valentiniana, es decir la emisión del Verbo. Los Valentinianos coincidían con los eclesiásticos (Apologetas, Tertuliano, Orígenes...) en afirmar que el Verbo provenía de la *voluntad del Padre*. Afirmaban que el Verbo era consubstancial (omoousios) con el Padre. Por entender esta consubstancialidad de una manera material, antropológica, Ireneo, Orígenes, etc., eran contrarios al término omoousios. Más tarde, durante las controversias antiarrianas, habrá quien niegue la consubstancialidad del Verbo por creerla mancillada de craso materialismo.

Esta incompleta síntesis de los problemas tratados por el P. Orbe, da una idea del interés de la materia para el conocimiento del desarrollo teológico primitivo, de la dificultad que representa la discriminación de las corrientes ideológicas en el complicado laberinto de tendencias, influjos, pasiones de escuela, y el reconocimiento que todo historiador del dogma trinitario debe al joven e inteligente investigador de la Universidad Gregoriana.—J. COLLANTES, S. J.

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, LUIS, S. J., *El primer tiempo de elección según San Ignacio*.—Ediciones Studium (Madrid-Buenos Aires, 1956) p. 237, centímetros 21 × 16.

He aquí una obra que los estudiosos de los «Ejercicios Espirituales» de San Ignacio de Loyola deseaban se publicase. De ella se puede afirmar, sin exageración, que viene a llenar un vacío en la tan extensa bibliografía contemporánea sobre el libro clásico de San Ignacio.

A la verdad poco se ha publicado sobre este punto tan importante de los Ejercicios y aun este poco, bastante ambiguo y oscuro. La tesis doctoral del P. González, elaborada en la Facultad teológica, sección ascética y mística, de la Universidad Gregoriana de Roma, ha venido a suplir tales deficiencias. Puede decirse de ella que es un estudio de la materia, casi exhaustiva. Consta de dos partes. La primera analiza en sendos capítulos los efectos sicológicos del *primer* tiempo, en la voluntad, inteligencia, libertad, imaginación, afectividad. La parte segunda penetra las relaciones de dicho *tiempo* con la gracia, con la consolación «sine causa», con los fenómenos místicos extraordinarios y con la contemplación. El último capítulo compara el primero, con los dos otros tiempos de elección, determinando la conexión y lo propio de cada uno. Cierra todo el libro un resumen, que contiene las conclusiones de todo él.

El desarrollo de la materia en ambas partes de la obra es siempre objetivo, seguro, claro, amplio, explicando la mente de San Ignacio por San Ignacio, en su vida, en sus constituciones, en sus escritos, en sus cartas, basándose en la más sana sicología, teología dogmática y espiritual.

Adorna el libro una riquísima bibliografía de índices de autores y de obras, citadas según la más estricta exigencia científica.

Tal vez a algunos parecerá nimia la abundancia de notas esparcidas por todo el libro; pero se puede repetir aquí que lo que abunda no daña.—JOSÉ M.ª MURALL, S. J.

López de Maturana, Margarita M.ª, M. M. B., *Viaje alrededor del mundo.* 4.ª ed.—Ed. Angeles de las Misiones (Bérriz [Vizcaya], 1960) p. 191 + 17 láminas, cms. 15 × 21.

Este diario que fue desgranando la M. Maturana en sus conversaciones con sus hijas de Bérriz, en recreos conventuales del verano de 1929, entreverando el relato con lecciones de experiencia y apostolado, resultó tan ameno y provechoso, que al fin su autora lo escribió, y a instancia del Padre José Zameza, S. J., a la sazón Director de «El Siglo de las Misiones», consintió en darlo a la imprenta. Pero tan encantador resultó el relato de este viaje alrededor del mundo, que ya está en la 4.ª edición.

Pocos diarios de viaje se escriben con tanta sencillez, elegancia, delicadeza espiritual, y al mismo tiempo con tan amenidad, que uno que comienza a leer el relato no acierta a soltarlo hasta recorrerlo sin parar hasta el fin. Además no faltan grabados, que amenizan la lectura, y el mismo papel y carácter de letra atraen desde el principio la curiosidad del lector. No podemos menos de recomendar libro tan ameno y encantador, escrito por un alma de Dios, que nos da a sentir la impresión del contraste con el comportamiento de otros compañeros de viaje que con espíritu tan diverso recorrían el mundo.—M. Q.

Notas Bibliográficas

SOLANES, FELIPE, S. J., *Apóstol a los 18 años. Rafael Samper, S. J., Víctima pro Rusia.*—Edic. Paulinas (Madrid, 1959) p. 214, cms. 12 × 18.

El autor nos describe, sin grandes arreos literarios, pero muy documentadamente, la vida de un estudiante escolar, jesuita, de vida virtuosa y heroica, que se ofrece y hace voto de ir a Rusia a convertirla, voto que los Superiores le trocaron por el de ir a la India. Cuando se daba con toda el alma al aprendizaje de las lenguas de aquel país, el Señor interrumpe sus ensueños y heroicidades enviándole una fiebre malaria cerebral, que en pocas horas nos lo lleva al cielo.

El autor, para trazar esta vida tuvo la gran suerte de que el joven Samper escribía puntualmente su diario, y pudo aprovechar bastantes cartas suyas y testimonios de sus compañeros. El mejor testimonio de su virtud lo da su Padre Espiritual en la India, Berenguer: «Considero al H.º Samper como el joven religioso de más sólidas virtudes que había visto en mi vida». Es el mejor encomio que podía dar un P. Maestro de novicios, dedicado tantos años al cultivo espiritual de jóvenes.—M. QUERA, S. I.

ANASAGASTI, PEDRO DE, O. F. M., *Reto juvenil a la muerte. Fr. Domingo del Smo. Sacramento Iturrate, Trinitario Descalzo.*—Gráficas Ellacuría (Bilbao, 1959) p. 215 + 17 grabs., cms. 13 × 20.

El P. Anasagasti nos ha dado una interesante biografía de este Trinitario Descalzo, fallecido el 7 de abril de 1927 en el convento de los Trinitarios de Belmonte (Cuenca). Este vasco, hijo de labradores emuló con sus virtudes a los Santos Patronos de la juventud, Luis Gonzaga, Juan Berchmans y Estanislao de Kostka, como lo va mostrando documentalmente en esta vida, escrita hasta engendrar monotonía para multiplicar la documentación. Fue alumno aventajado de la Universidad Gregoriana en Roma, y cuando terminados sus estudios esperaba la Orden Trinitaria aprovechar sus virtudes y talentos, el Señor se lo llevó después de larga enfermedad, que dejó deshechos sus pulmones.

No sólo las virtudes heroicas han constatado la santidad de Fray Domingo del Santísimo Sacramento, sino que se cuentan gracias extraordinarias alcanzadas por él, que parecen verdaderos milagros. No es extraño que uno de los más entusiastas proclamadores de su santidad fuera el Cardenal Salotti, sucesor del Cardenal Laurenti en la prefectura de la Congregación de Ritos.—M. Q.

CARRASCOSA, FRANCISCO MARTÍN, C. SS. R., *Ceremonial de Semana Santa.*—Ed. El Perpetuo Socorro (Madrid, 1959) p. 188, cms. 28 × 19,5.

Otra publicación que nos ofrece el Perpetuo Socorro en su conocida serie de Liturgia Pastoral. Introduce el Ceremonial un preámbulo con el Decreto General de la S. C. de Ritos sobre la Semana Santa y las disposiciones generales para la misma, una selecta bibliografía y unos cuadros sintéticos de reverencias. Siguen después las disposiciones particulares para el Domingo

de Ramos y Triduo Sacro y el ceremonial para estos días en su triple rito: solemne, semisolemne y simple. Completa la obra un apéndice con el ceremonial del Oficio de Tinieblas y el Rito de la Bendición de la mesa.

Las cualidades principales de la obra son la claridad a la que contribuyen las 64 ilustraciones gráficas esparcidas a lo largo de sus páginas; la forma esquemática, que presenta simultáneamente las diversas acciones de los oficiantes en cada uno de los momentos del acto litúrgico; y la detallada descripción de los movimientos, de los que en gran parte depende la impresión de orden que debe reinar en las funciones sagradas.

No disminuye el interés de la obra el que haya sido publicada anteriormente a la nueva legislación del Breviario y del Misal, ya que ésta no sólo no modifica los Ritos del Nuevo Orden de Semana Santa sino que se acomoda a ellos. En este aspecto sólo hemos de observar a los lectores que la genuflexión sencilla que actualmente se hace en el «Flectamus genua» fuera de la Semana Santa y de la que el autor hace mención en el cuadro de genuflexiones (p. 24 1, B, b) se hace doble desde el primero de enero, como ya venía haciéndose en aquélla (p. 24 2, B, a); corrección que no dudamos hará el mismo autor en subsiguientes ediciones.

Sería sin embargo de desear para facilidad de los lectores que en los gráficos, de gran importancia en la obra, el autor presentara totalmente el presbiterio y así evitaría una primera impresión de que en una misma función litúrgica lo acomoda según le conviene.

En su conjunto juzgamos la obra de gran utilidad para quienes deben participar en las funciones litúrgicas, principalmente no Pontificales, de los días Santos.—JOSÉ HERVADA, S. I.

BOUYER, LOUIS, *Le sens de la vie sacerdotale.*—Desclée et C.ie Editeurs (Tournai [Belgique] 1960) p. 201, cms. 19 × 14.

El autor toca en este libro diversos temas de espiritualidad sacerdotal de un modo viviente y práctico. Injertado en la vida, en la trama práctica del quehacer humano. De ahí su lectura interesante y la luz que aporta. Sin perder nada de su elevación doctrinal y originalidad de pensamiento. Especialmente rico en el punto del ministerio de la palabra. En el resto de los capítulos ha elegido temas claves y adecuados para profunda meditación sacerdotal, que puede ser, en muchos, semilla renovadora de formas y actitudes.—M. C.

SALET, GASTON, S. J., *Plus près de Dieu,* tome III.—P. Lethielleux (París, 1960) p. 151, cms. 18 × 12.

Con el carácter indicado en el subtítulo del libro *Brèves réflexions pour les fêtes et les dimanches* había recorrido ya el autor en los dos primeros volúmenes de esta obra todos los evangelios correspondientes. En el tercero vuelve sobre alguno de ellos bajo un nuevo aspecto. Conserva las características de la obra: una breve reflexión sobre un solo punto del texto evangélico con aplicaciones realistas a la vez que sugestivas, con estilo sencillo a la vez y vigoroso.—M. C.

SPIEGELBERG HORNO, LUIS, *Dios guarde al Papa. La vida de Su Santidad contada a los niños.* Ilustraciones de Félix Puente.—Ed. Studium (Madrid, 1958) p. 117, cms. 13 × 19,5.

He aquí una deliciosa vida del Papa Pío XII, que es lástima no alcanzara a ser completa, llegando a sus últimos días y su edificante muerte.

Cada capítulo está descrito con la amenidad de una película de cine, sin inventar los hechos, sino sujetándolos a la verdad.—M. Q.

RAYMOND, M., O. C. S. O., *Estas mujeres anduvieron con Dios*. Trad. y adapt. de la edic. americana por Felipe Ximénez de Sandoval.—Ed. Studium (Madrid, 1958) p. 389, cms. 13 × 19.

En la colección «Trapense», aunque fuera de serie, sale este volumen. Más grueso que otros, en que el cartujo P. Raymond escribe la vida de quince mujeres de muy diversa condición, todas ellas muy unidas a la Orden cisterciense. Hay santas como Lutgarda, Eduwigis, Matilde y Gertrudis. Hay princesas moras que sufrieron el martirio por no renegar de su fe. Aleyda sufrió durante muchos años el tormento de la lepra. El blanco de todas ellas fue el amor de Dios. Lectura muy edificante y provechosa en estos tiempos en que el espíritu mundano ha apagado en tantos corazones el amor de Dios.—M. Q.

Misal diario, en latín y castellano, y devocionario escogido para los fieles de España e Hispanoamerica, por ANDRÉS GOY, C. SS. R. Adaptado a las más recientes reformas de la Liturgia, por JOSÉ M.ª IBARROLA, C. SS. R.—Edit. El Perpetuo Socorro (Madrid, 1959) 1.785 + (31) + 165*.

Misal de hermosa presentación, como los demás libros de esta Editorial. Acaba de darle relieve el devocionario escogido, con su cantoral litúrgico, un glosario de términos litúrgicos, con el propio de la Congregación del Santísimo Redentor e índices finales orientadores.

Pero es una verdadera lástima que no se haya retrasado unos pocos años la publicación de este misal. Entonces, en lugar de seguir el Decreto de 1955 de la S. Congregación de Ritos, que comenzó a simplificar las rúbricas de la misa, se hubiera acomodado al Decreto de 1960, que acabó de poner la mano en esta simplificación de rúbricas. Tal como está sólo satisface en parte a sus lectores.—M. Q.

Cristo nel mondo a cura dell'osservatorio pro Civitate Christiana.—Pia Associazione primaria pro Civitate Christiana (Assisi, 1960) 2.ª ser. VII vol. (1959-1960) p. 498 con láms., cms. 22 × 15.

Un equipo de voluntarios del movimiento «Pro Civitate Christiana» dirigido por don Giovanni Rossi trabaja desde hace siete años en la publicación anual *Cristo nel mondo*. La Iglesia en marcha o el Reino de Dios hasta el día podrían ser subtítulo de esta interesante publicación. Abarcando desde junio de 1959 hasta septiembre de 1960, el presente volumen contiene cuanto de más sobresaliente ha sucedido en el mundo cristiano. Claro está que el criterio de inclusión o exclusión será siempre discutible, pero la iniciativa es de lo más laudable que en el terreno internacional se lleva al cabo. Su lectura es de verdadero aliento para los católicos y una verdadera revelación para los no católicos que suelen ignorar lo que la Iglesia hace y representa para el hombre de hoy. A través de estas páginas vamos viendo cómo los pueblos atestiguan la presencia de Cristo, cómo Jesús continúa viviendo en la perennidad del Pontificado Romano y es fundador y cabeza de la Iglesia. Le vemos también como centro de atracción del mundo y cómo la inteligencia humana en todas sus manifestaciones se inspira en El, tanto en el teatro, el cine y la música, como en la radio, la televisión, el arte y la literatura. Comprobamos cómo Cristo con su mensaje dignifica toda la vida social y da al hombre la conciencia de su propia dignidad, a la vez que triunfa en todos los hombres por las conversiones, las vocaciones, las canonizaciones y todo cuanto va consignando la historia humana elevada por la Gracia. Un copioso surtido de fotografías nos ayuda a dar una vuelta al mundo visto con ojos cristianos.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

SARABIA, RAMÓN, *Experiencias Misionales*.—El Perpetuo Socorro, Covarrubias, 19 (Madrid, 1959) p. 648, cms. 16 × 11.

MORIONES, NICANOR, C. SS. R., *Por las Misiones Parroquiales*.—El Perpetuo Socorro (Madrid, 1959) p. 112, cms. 17 × 12.

Entre los misioneros rurales contemporáneos ocupa en nuestra Patria un lugar preeminente el P. Ramón Sarabia. Al año de su fallecimiento un hermano suyo en religión ha tenido la oportuna idea de ofrecernos lo que llama el testamento misionero del aquel popular Redentorista. Título conmovedor, aunque modesto. Porque en realidad se trata de un método, y muy completo, de organizar y dar Misiones populares. Una primera parte, de preparación, resume la doctrina de San Alfonso sobre la materia y asienta cuanto atañe a la obligación, frecuencia y condición de las Misiones. La segunda parte contiene cuanto a la práctica se pueda desear, desde el anuncio de la Misión hasta los cánticos del pueblo.

Otro Redentorista, el P. Moriones, titula su opúsculo *Breves apuntes para facilitar el conocimiento y propaganda de las Misiones Parroquiales*. Su trabajo responde plenamente a su título y objeto. Con mayor concisión y brevedad que el P. Sarabia, dice cuanto encomiando el ministerio apostólico se puede decir. Contesta discretamente a las objeciones más corrientes que suelen ofrecerse y da noticia de la Congregación Redentorista, dedicada exclusivamente a las Misiones populares. Ambos libros nos parecen llegar muy a tiempo, cuando tan preciso es atajar la descristianización de las capas más populares de nuestra sociedad.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

SARDÁ Y SALVANY, FÉLIX, PBRO., *Año Sacro*, 6.ª ed. revisada y ordenada por el Dr. Quirico Estop, Pbro., t. 3.º Prácticas y Ejercicios de Piedad.—Ed. Ramón Casals, Paseo de la Bonanova, 104 (Barcelona, 1959) 532.

— *Novena en Honor de los Santos Reyes* (Barcelona, 1960) 33.
— *Devoto Novenario a la Reina de los cielos, en el misterio de su gloriosa Asunción* (Barcelona, 1959) 40.
— *Novena a la Inmaculada Virgen María* (Barcelona, 1959) 35.

Aun después de tantos años de fallecido el famoso propagandista y fundador de la «Revista Popular», de Barcelona, sigue teniendo actualidad su famoso *Año Sacro*, que él compuso como lectura amena y devota en las diversas festividades del año. Puesto al día por el Dr. Estop está en la 6.ª edición, y en este tomo 3.º se incluyen las prácticas y ejercicios de piedad para las principales festividades. Estas mismas se editan aparte en folletos de elegante presentación. Acaban de dar realce al tomo los grabados que representan cuadros del pintor devoto y tan lleno de unción Antonio Vila Arrufat.—M. Q.

SARDÁ Y SALVANY, FÉLIX, PBRO., *El liberalismo es pecado. Cuestiones candentes*, 20.ª ed.—Ed. Ramón Casals (Barcelona, 1960) p. X-137, cms. 13,5 × 18,5.

Este es el famoso libro, que en su tiempo llamó tanto la atención, que a los pocos meses se había vendido en ocho ediciones. Actualmente está en la 20.ª, y fue traducido en los principales idiomas europeos. El mismo León XIII quiso leerlo en italiano y lo dio a leer a su hermano el cardenal Pecci. Los diversos matices que en España ha tomado la palabra liberalismo dieron pie a numerosas controversias de carácter más o menos político. Hoy día no deja de tener cierta actualidad por las relaciones de la Iglesia con los Estados.

En cuanto a la presentación es atractiva, con un retrato del autor en la portada. Algo precipitada nos parece la impresión, a juzgar por alguna que otra línea invertida, p.e. en la pág. 81.—M. Q.

CRONICA

El Segundo Congreso Nacional de Religiosos Españoles

Madrid, 3-8 abril 1961

El Congreso de los Estados de Perfección celebrado en Roma al finalizar el año Santo de 1950 (26 Nov. 8 Dic.) fue el fermento que puso en actividad a los miembros del Estado religioso para planear y estudiar los diversos problemas que en cada país tienen que superar los Estados jurídicos de Perfección.

En el breve espacio de dos lustros se han multiplicado estos Congresos en los cinco continentes imitando, muchas veces aun en su programación, al de Roma [1]. En algunas naciones como Roma, Holanda, Brasil, Colombia, Indonesia, Australia, Argentina, se han vuelto a reunir por segunda y aun por tercera vez para detectar anhelos, preocupaciones, tendencias, oir nuevas sugerencias, perfilar más los programas de su apostolado, estudiar los problemas comunes a todos, concretar y aplicar en sus respectivas naciones o regiones las directrices señaladas en Roma por las autoridades competentes. Esos Congresos de Religiosos han manifestado al exterior el vigor y pujanza que acumulan esas instituciones, que, no obstante sus muchos años, saben acomodarse a los tiempos actuales.

Algunos Congresos revistieron especial importancia ya que se trataba de Reuniones internacionales, como el apoteósico Congreso de Buenos Aires que la sesión de clausura pudo contemplar a más de 8.000 religiosos de ambos sexos. En las Repúblicas vecinas le habían precedido varios Congresos Nacionales que constituyeron verdaderos ensayos, y donde se vio que los problemas que se planteaban no eran privativos de una nación ni podían resolverse aisladamente, sino que exigía un examen más a fondo en toda su complejidad, con soluciones supranacionales.

---

[1] Estados Unidos de Norteamérica (1952), Indonesia (1952), Paraguay (1953) como preparación para el internacional de Buenos Aires, Chile (1953) un doble Congreso por separado para religiosos y religiosas, Argentina (1954), Canadá (1954), Tailandia (1954), Francia (1954), Africa Meridional (1954), otro para MM. (1955), Filipinas (1955), Bélgica (1955), Francia (1955), superiores Mayores, Inglaterra (1956), Brasil (1956), España (1956), Ecuador (1957), Africa Meridional, Líbano, El Salvador (1957), II Roma (1957), Portugal (1958), III Ceylán (1958), Pakistán.

Estas Reuniones revisten las más diversas formas y tienen los más variados programas según sea la finalidad que pretenden. Así encontramos Congresos nacionales de Religiosos dedicados a la enseñanza, a la reeducación de la juventud, a las obras de misericordia corporal, Congresos de Congregaciones laicales, de clericales, de Superiores Mayores como el del Congo y Ruanda-Urundi (1960) y el que se celebró en Roma del 10 al 16 de noviembre de 1958, integrado éste último por los Superiores Mayores de Hispanoamérica, que creyeron necesario erigir la Confederación de Superiores Mayores de Latino-América, y que tuvo su primera Reunión General en Lima del 9 al 11 de mayo de 1960.

Se ha concedido una importancia especial a la Reunión de los Superiores y Superioras Generales que se tuvo en Roma del 25 al 27 de marzo de 1960 para inquirir sobre el estado religioso en Hispanoamérica y deliberar sobre la ayuda que pueden prestar los Institutos religiosos a los graves y urgentes problemas que se le plantean a la Iglesia en ese Continente.

Es fácil deducir la trascendencia que tienen estas Reuniones y Congresos, que son verdaderos observatorios donde, si están bien organizados, se puede registrar con fidelidad el estado actual y la problemática que presentan los Estados de Perfección. Se oyen voces autorizadas cargadas de experiencia en el servicio de la Iglesia, y se proponen planes de renovación y apostolado que una juventud celosa y con empuje quiere llevar a cabo, se cambian impresiones, se dictan conclusiones que van formando ambiente, se adoptan resoluciones, todo con el mejor de los deseos de influir en el desarrollo de los Institutos religiosos, y de hacer más fecundo su apostolado siempre en servicio de la Iglesia.

* * *

El segundo Congreso Nacional de Religiosos Españoles

El primero, que se denominó Congreso Nacional de Perfección y Apostolado, se celebró también en Madrid del 23 de septiembre al 3 de octubre de 1956, y en él colaboraron destacadas personalidades nacionales y extranjeras que nos dejaron el obsequio de cuatro nutridos volúmenes donde se recogen las ponencias y comunicaciones leídas en las diversas sesiones del Congreso. Fue un modelo de organización y tanto sus organizadores como la CONFER que llevó toda la dirección recibieron merecidas y calurosas felicitaciones.

Animados con este éxito, los Directores de la CONFER creyeron conveniente tener otra reunión nacional, esta vez con una finalidad ya muy concreta.

El 23 de noviembre de 1959 se convocaba para el mes de septiembre de 1960 el segundo Congreso Nacional y se comunicaba las normas directivas procedentes de Roma que habían de presidir su celebración. Esa fecha no pudo mantenerse, porque muchos de los que habían prometido su colaboración debían tomar parte en la Gran Misión de Buenos Aires en la que participaron 328 Religiosos.

El programa.—La Comisión organizadora del Congreso, constituida por los PP. Lucas García, Gerardo Escudero y Emilio Alonso, perfiló el carácter del Congreso y estudió cuidadosamente el amplio y ambicioso programa, concebido como el del Congreso de Estados de Perfección de Roma y Madrid.

Encuadrado todo el programa en ocho secciones ofrecía materia abundantísima para el estudio y discusión de los Congresistas. Aun cuando algunos de los puntos se habían tratado ya ampliamente en el Congreso anterior se les presentaba con nueva problemática y con un enfoque distinto.

Muchos hubiéramos preferido ver un programa más conciso, descongestionado de temas que, aun cuando sean muy importantes, han sido ya tratados repetidas veces, a fin de centrar la atención de los congresistas y las investigaciones de los ponentes, reduciendo al mismo tiempo el campo de las discusiones a aquellas materias que son hoy especialmente discutidas, o que requieren un profundo estudio de adaptación v.g. pobreza colectiva, acomodación de la vida de los religiosos a las exigencias actuales, la exención, el apostolado de los religiosos, etc., etc.

En general cada una de las secciones por separado hubiera dado materia abundante para uno o dos Congresos y recomendaríamos a la CONFER que multiplicara estas reuniones en las que se aborde profundamente uno o dos problemas capitales tratados por especialistas en la materia. Hubo una desigualdad muy grande en la colaboración enviada a las diversas secciones, y no nos sorprende ya que no era posible, que, siendo tantas y con tan variados apartados, fueran todas tratadas con la misma amplitud y competencia.

Asistentes.—La variedad de temas y los diversos enfoques con que se los presentaba atrajo a religiosos de toda la Península ocupados en los más variados ministerios: moralistas, canonistas, Superiores, Padres Espirituales y Maestros de Novicios, Profesores en colegios de segunda enseñanza, etc. Con todo notamos la ausencia personal, y aun la colaboración de algunos religiosos muy competentes en las materias que se trataban en el Congreso y que hubieran prestado un magnífico servicio con su asistencia y con sus trabajos.

El Congreso y las conclusiones.—El Congreso se inició con la Misa del Espíritu Santo celebrada en la casa Profesa de los PP. Jesuitas de Madrid. Las jornadas del Congreso fueron apretadas e intensas en sesiones matutinas y vespertinas. Terminada la reunión general con que se abrían todas las sesiones y a la que acudían todos los Congresistas, éstos se distribuyeron por grupos para dar lectura a las diversas ponencias y comunicaciones, estudiar los temas y discutir los problemas propios de cada sección en orden a redactar las conclusiones.

Algunas secciones prodigaron demasiado las conclusiones que deseaban fueran enviadas a la Sagrada Congregación de Religiosos, como humilde aportación de los religiosos españoles a las tareas preconciliares por si creían oportuno tenerlas en consideración al tratar los problemas propios del Estado religioso.

Antes de enviarlas a Roma han sido sometidas al estudio y revisión de varios canonistas para que juzgaran del contenido, de la redacción y de la conveniencia o no de mandarlas a Roma.

En efecto había muchas conclusiones de carácter general que afectan tanto al clero secular como al regular, v.g. las que se refieren a la administración de los Sacramentos, otras conclusiones contenían sanísimos y fundamentales principios ascéticos plasmados con vigor y realismo, pero que no era necesario recordarlos en esta ocasión; no faltaban conclusiones que rezumaban una segurísima doctrina teológica, y otras en que se solicitaba algo que ya está concedido v.g. que se establezca la Obra Pontificia de las Vocaciones Religiosas, que ya existe en virtud del Motu propio «*Cum supremae*» de Pío XII

fechado el 11 de febrero de 1955, por el que «con la plenitud de nuestra Apostólica potestad, queremos, establecemos y decretamos quede erigida, dependiente de esa misma Sagrada Congregación, la Obra de las Vocaciones Religiosas, a la cual concedemos el título de Pontificia, con facultad de agregar las Obras y personas que lo pidieren...» [2].

En general escaseaban las conclusiones que aportaran algo nuevo de carácter científico doctrinal bien razonado, y abundaban las que proponen rectificaciones en los cánones, cambios en la estructura religiosa, medios de apostolado, etc., etc.

Esas conclusiones corregidas por un cuerpo de peritos y revisadas de nuevo y aprobadas por la CONFER, serán enviadas a Roma.

El guión de nuestro trabajo nos lo da el programa que vamos a seguir sección por sección, dando una idea breve de lo tratado en cada una de ellas y omitiendo, intencionadamente, hacer referencia a las personas que intervinieron, ya que nos es materialmente imposible hacer mención de todas.

* * *

Sección primera: Naturaleza del Estado de Perfección.—Juntamente con los principios generales sobre la naturaleza del Estado de Perfección se estudiaron puntos concretos y vitales en torno al estado religioso, las principales objecciones que recientemente se han aireado contra los religiosos y sus diversas formas de apostolado.

Contra un «americanismo» más o menos solapado al querer intensificar más de la cuenta, y sobreestimar el Apostolado externo con mengua de la propia vida espiritual, se hace resaltar la necesidad apremiante de insistir en la oración que ha de vivificar el Apostolado exterior para no incurrir en lo que Pío XII calificó de *herejía de la acción.*

El mismo Pío XII, defendiendo el año de Tercera Probación establecido en la Compañía de Jesús y adoptado constantemente por otros Institutos religiosos, responde a las objecciones que algunos ponen contra él por considerarlo menos apto a nuestro tiempo ya porque los hombres modernos se sienten más propensos a entregarse enseguida y sin reparo a la acción, ya porque las necesidades de apostolado son hoy más urgentes que en el pasado. «Totalmente contrario es Nuestro pensamiento —dice Pío XII— porque nuestra edad tiene necesidad suma de que la vida interior del espíritu se vigorice mediante una fuerza sana y permanente, tanto más cuanto que las necesidades y el bien de las almas exigen apóstoles mejor preparados» [3].

Sección Segunda: El gobierno interno y externo en los Estados de Perfección.—En esta sección se hicieron algunas sugerencias muy prácticas de *iure condendo* sobre la administración de los Sacramentos que no nos entretenemos en reseñar por trascender el derecho de los religiosos y afectar a la legislación general de la Iglesia v.g. que el bautizado que todavía no ha recibido la Confirmación y se halle en peligro de muerte pueda válida y lícitamente ser confirmado por cualquier sacerdote cuando no esté presente ni el Obispo ni el párroco autorizado para confirmar, quedando el ministro

---

[2] AAS 47 (1955) 266.
[3] AAS 48 (1956) 269ss.

confirmante con la obligación de notificarlo inmediatamente al párroco del confirmado indicando las circunstancias en orden a su inscripción.

Lo mismo decimos del siguiente voto formulado en esta sección; «El sacerdote que tenga potestad ordinaria de jurisdicción para oir confesiones, puede absolver válidamente a cualesquiera penitentes en todo el mundo; y el que la recibió delegada de cualquier Ordinario de lugar pueda ejercerla, por el tiempo que le haya sido concedida, en toda la Iglesia. En uno y otro caso cualquier Ordinario de lugar pueda retirarla en su propia Diócesis, habiendo causa grave para ello».

«Que la licencia que los Ordinarios de lugar y Párrocos pueden conceder para asistir al matrimonio, la puedan otorgar a cualquier sacerdote de la misma forma que el canon indica respecto a los Vicarios Cooperadores».

Especial atención mereció la discusión sobre la exención presentada, como ya lo hizo León XIII, no como privilegio sino *a*) como una exigencia de la expansión territorial de las religiones que desborda los límites de una diócesis para adquirir carácter interdiocesano y nacional, necesitando ser sujetos pasivos de una autoridad superior, razón por la que la Santa Sede les concede ciertas exenciones de la autoridad local; *b*) como exigencia de los tiempos actuales que reclaman imperiosamente organizaciones internacionales de Apostolado, con equipos volantes de misioneros con gran rapidez y libertad de movimiento para acudir a los sitios de más urgencia y *c*) finalmente como necesidad que las religiones clericales de derecho pontificio tienen de que los superiores internos gocen de verdadera potestad de jurisdicción.

Esta exención en modo alguno se opone a los principios de la constitución dada por Dios a la Iglesia ni repugna en modo alguno a la ley según la cual todo sacerdote debe obedecer al Obispo, ya que 1.º) los exentos están siempre y dondequiera sometidos a la potestad del Romano Pontífice, como supremo moderador (c. 499 § 1), al que tienen obligación de obedecer aun en virtud del voto de obediencia, y 2.º) están también sometidos al Obispo del lugar en todo lo relativo al Apostolado externo con las almas.

Se puso de relieve en el Congreso el deseo de que haya una mayor colaboración y coordinación entre los Superiores Mayores de los exentos y el Obispo cuando éste promulga decretos que tienden a tutelar el orden público o promueven el decoro clerical v.g. en aquellos casos en que los Ordinarios locales prohiben al clero la asistencia a espectáculos públicos, a veces con conminación de censuras. No deja de sorprender y escandalizar a los fieles, que suelen conocer las disposiciones episcopales, ver que a esos actos, prohibidos al clero, asisten religiosos que por el estado que han abrazado, deben llevar una vida más austera, santa y retirada del mundo. Para obviar ese escándalo se sugiere a los Superiores Mayores una colaboración con el Obispo, haciendo suya por medio de un precepto jurisdiccional o dominativo las disposiciones del Prelado.

«Es de desear —decía uno de los Congresistas— que cuando se trata de leyes u otras disposiciones dictadas por los Ordinarios locales, a las cuales no están sujetos los exentos, y que tutelan el orden público y el decoro del estado clerical, los Superiores Mayores de las religiones exentas las urjan también a sus súbditos de una manera equivalente, aun con sanciones penales si el Ordinario local las impone a los suyos. Otro tanto se diga de aquellas disposiciones cuyo incumplimiento por parte de los religiosos produciría extrañeza y mal hablar».

Aplaudimos la observación que la juzgamos atinadísima, sin embargo creemos que, por diversas razones, no se llegaría a la uniformidad deseada; de ahí que nos atrevamos a insinuar como una sugerencia de *iure condendo,* que esas disposiciones obliguen de igual manera a los exentos, en otras palabras, que la exención no se extienda a esas leyes.

Comprendemos las dificultades y dudas que pueden surgir en la práctica, pero creemos que no serán insolubles. De hecho esa es la solución que ha dado a ese problema el Sínodo Romano en los artículos 9 §§ 1.2.; 88 §§ 1, 2, castigando las infracciones con penas *ferendae sententiae* (artículo 89 § 1) que serán más severas «*si clericus vel religiosus ad memorata spectacula laicorum veste accesserit*» (art. 89 § 3) ya que con esa circunstancia ha aumentando la gravedad de la culpa.

A pesar de que estas disposiciones sinodales, dictadas por la exigencia del bien común, serán especialmente duras a los que se han formado y educado en otros ambientes, el Sínodo Romano promulga el art. 92 que dice: «Clerici ac religiosi, qui a regionibus veniunt, ubi mores consuetudinesque a Romanis longe diversa vigent, etiamsi incommoda sint ferenda, libenter se Urbis necessitatibus, in qua versantur, accommodent.»

Se razonó la conveniencia de que se otorgue a los Superiores Mayores de las Congregaciones clericales de Derecho Pontificio, la jurisdicción interna y con ella ciertas facultades de que gozan los Superiores de Ordenes religiosas, v.g. que puedan permitir la custodia o reserva del Santísimo Sacramento y exposición pública o solemne en las Iglesias y oratorios públicos y semipúblicos sujetos a ellos, que puedan dar letras dimisorias para la ordenación de sus súbditos, como la tienen algunos Superiores aun de Congregaciones no exentas, que puedan a tenor del canon 81 dispensar de las leyes comunes de la Iglesia a sus súbditos y a cuantos moran día y noche en sus casas.

Sección tercera: Adquisición y administración de bienes en los estados de perfección.—Se notaba que entre los asistentes a esta sección del Congreso había algunos Procuradores provinciales que en los casos reales que planteaban y en la vivacidad con que los exponían, reflejaban las dificultades que encuentran para cumplir con fidelidad las disposiciones de los Dicasterios Romanos referentes a la administración de los bienes en los estados de perfección y deseaban una mayor libertad y facilidad de movimientos necesaria —según ellos— en los tiempos modernos cuya economía exige variedad y rapidez en las operaciones financieras y en las tramitaciones exigidas por la ley.

Es éste un problema que atañe a la administración de los bienes eclesiásticos en general que están sujetos a idénticas formalidades que los bienes de los estados de perfección, cuando se trata de su enajenación.

Según la norma provisional de la S. Congregación Consistorial de 13 de julio de 1951 [4], se necesita licencia de la Santa Sede para las enajenaciones y contracción de deudas, cuando se trate de contratos cuyo valor exceda los 10.000 francos o libras *oro.* Teniendo en cuenta la constante devaluación de la moneda o de su poder adquisitivo, resulta muy enojoso el tener que acudir tan frecuentemente a la Santa Sede para solicitar una licencia que nunca suelen negar, de ahí que algunos desearan se restableciera lo prescrito

---

[4] AAS 43 (1951) 602.

en el can. 534 § 1, ignorando quizá que entre las facultades de los Nuncios está el autorizar enajenaciones y contracciones de deudas que no superen las 20.000 libras *oro*, no siendo por lo tanto necesario recurrir a Roma tan frecuentemente.

En esta materia nos remitimos al Cursillo para administradores generales y provinciales, organizado por la CONFER del 12 al 15 de mazo de 1958 y cuyas Ponencias verán pronto la luz pública.

Sección cuarta: la vocación y la formación de los alumnos.—Las sesiones cuarta y quinta polarizaron la atención de los Congresistas, que interesados por los problemas que en ella se trataban tuvieron intervenciones de máximo interés.

La vocación. Tema ampliamente tratado en el Congreso de Estados de Perfección de Roma de 1950. Quizá haya que contar entre los frutos que produjo, la erección de la «*Pontificia Obra primaria de las Vocaciones religiosas*», instituida por Pío XII para excitar entre los fieles el deseo de fomentar, amparar, y ayudar las vocaciones a los Estados de Perfección, ante la progresiva disminución de aspirantes a la vida religiosa que se nota en algunas naciones.

El tema volvió a tratarse, también con abundantes estudios, en el Congreso de Madrid de 1956. Ahora se vuelve a estudiar en esta sección y como no podía menos de ocurrir, se repiten ideas y conceptos, pero se abordan también problemas prácticos y de interés como el derecho de los Institutos religiosos a reclutar vocaciones, criterios para distinguirlas, fomento de las mismas, cualidades que deben tener los Maestros y prefectos de las Casas de formación etc., etc. Del 17 al 19 de febrero de 1960 organizó la CONFER un cursillo *Reclutamiento de vocaciones religiosas y dirección espiritual en los Colegios Apostólicos*, cuyos estudios han sido editados en la colección «Publicaciones de la CONFER».

Esta sección abordó un tema de suma importancia y en el que están interesados todos los Institutos religiosos: las vocaciones de los HH. Coadjutores, crisis actual, su importancia en la vida religiosa, su formación humana, laboral, técnica y espiritual, la necesidad de erección de casas especiales de formación para los HH. Coadjutores en las que deberán permanecer un período más o menos largo. Con objeto de revalorizar más el ideal y la vocación de los HH. desearon algunos congresistas que se suplique a la Santa Sede se digne expedir una Constitución Apostólica dedicada a los Hermanos Coadjutores en la que se ponga de relieve la gran misión que desempeñan en pro de su Instituto y de la Iglesia Universal.

Para divulgar entre el pueblo fiel la vocación de Hermanos Coadjutores fundaron los PP. Jesuitas de Veruela y los del Verbo Divino de Estella una revista de lectura fácil, sugestiva y espiritual titulada «VOY SEÑOR» que pretende orientar y dar a conocer a los fieles lo que es la vocación del Hermano Coadjutor. Sus páginas están abiertas a todos los Institutos religiosos masculinos que pueden enviar colaboración referente a los Hermanos Coadjutores en su Orden o Congregación. La CONFER la ha tomado como órgano para exponer al pueblo la excelencia de la vocación de Hermano Coadjutor, y las cualidades de que debe estar adornado.

Sección Quinta: Disciplina y observancia.—No es necesario subrayar que el solo enunciado de esta sección atrajo a muchos Congresistas que no aportaron profundos avances científicos y teológicos, en una materia ya muy estudiada, pero sí sometieron una porción de problemas a una interesante discusión y a un diálogo prolongado y dirigido con mucha habilidad y soltura, en el que se aquilataron conceptos y se precisaron y delimitaron las diversas vertientes en materia tan actual como la que se trató todos esos días. Fue más práctica que teórica, tónica ésta que puede aplicarse a todo el Congreso.

En la discusión de algunos puntos, como el de la obediencia se notaba marcadamente la distinta formación ascética que habían recibido los que tomaban parte en el diálogo y no hubiera sido difícil señalar hasta el Instituto religioso a que pertenecían. No es fácil llegar a un total acuerdo cuando se parte de premisas distintas o hay que contar con una formación ascética tan diferenciada como la que se da en los diversos Institutos religiosos atentos siempre al fin que cada uno pretende.

Reinaba en toda la sala una aprobación unánime de que en los Estados de perfección debe respirarse un cierto ambiente de austeridad y pobreza, aun colectiva, que debe reflejarse hasta en las edificaciones, por lo menos en la parte reservada a los religiosos, y en una sobriedad de vida que rechace no sólo lo superfluo sino también lo innecesario, llegando a sentir a veces necesidad para derramar en obras de caridad lo sobrante dedicándolo a las obras de apostolado con espíritu de desinterés. Es más, en la actual economía de la Sociedad, sería quizá más ejemplar substituir una economía de capital o de mendicidad, forma ésta ya superada y que no es bien vista en el siglo XX, por una economía de trabajo como lo aconsejó Pío XII aun para las religiosas de clausura papal.

Movidos por ese espíritu de pobreza y ansiando llegar hasta la perfección del voto por el total desasimiento y renuncia de los bienes temporales, propusieron algunos Ponentes que el voto simple perpetuo de pobreza tuviera los mismos efectos jurídicos que el solemne, incapacitando al votante para retener, poseer y adquirir bienes temporales. El desprendimiento de los bienes materiales sería por consiguiente total aun en las Congregaciones de votos perpetuos. Sin embargo, la Iglesia ponderando las ventajas e inconvenientes que de tal posición se seguirían impone a los nuevos institutos los votos simples no autorizando la abdicación del dominio de los bienes por actos entre vivos y conservando en el votante la capacidad de retener y adquirir.

Otras tendencias se fueron al extremo opuesto con sugerencias que requerían un detallado estudio antes de ser aceptadas. Con objeto de que el holocausto del religioso fuera más perfecto y completo propusieron algunos que se concediera a todos los religiosos la Profesión solemne, pero reteniendo la capacidad de poseer y adquirir, y devolviendo al votante, en caso de salida, la herencia que se hubiera entregado al Instituto; mientras que otros, amparados con la dificultad real que plantea el canon 581 frente a la legislación civil de algunos países, manifestaron su deseo y la conveniencia de que permaneciendo la actual división de votos simples y solemnes se modificaran en este punto los efectos jurídicos del voto solemne de pobreza en las Ordenes equiparándolos a los del voto simple. Nos agradan las reservas que a estas sugerencias propusieron algunos congresistas que no aceptaron esa conclusión. Hubiera sido muy fácil razonar la postura de estos últimos con argumentos de diversa clase y con la praxis de la Sagrada Congregación de Reli-

giosos que, cuando es necesario, concede la licencia requerida para que un religioso de votos solemnes pueda poner lícita y válidamente los actos exigidos por la ley civil en orden a salvaguardar sus antiguos bienes materiales.

Estas sugerencias están formuladas no con el deseo de relajar el voto de pobreza sino con el de asegurar la libertad del religioso que se ha entibiado en su fervor y no se siente con fuerzas espirituales para continuar en la vida religiosa. Si este religioso es de votos solemnes habrá hecho una renuncia total y se encontrará sin medios económicos para afrontar la nueva vida que emprende; ante ese panorama preferirá quizá aguantar y continuar en la orden, con el consiguiente trastorno para él que está sin vocación y para la Comunidad en la que vivirá como un miembro desencajado. Con objeto de evitar esos «posibles y esporádicos» casos desean algunos que los efectos jurídicos del Voto solemne de pobreza se equiparen a los del voto simple. Es una solución demasiado «humana» que no está a tono con el espíritu de generosidad y desprendimiento con que el religioso lo deja todo por seguir a Cristo pobre y se abraza *para siempre, de por vida* con el estado religioso al que le ha llamado Dios.

La Iglesia ha previsto una solución para casos que merecen una atención especial, como el de las religiosas, que si abandonan la vida monacal reciban la dote que llevaron al Noviciado, y en su defecto un subsidio caritativo.

Siguiendo este criterio más benigno que tiene la Santa Sede con las religiosas, por razones fáciles de entender, y teniendo en cuenta que el capital de la dote que se aporta es insuficiente, muchas veces, para atender a las necesidades de una religiosa (¡cuánto más de una seglar!) se estudió si convendría que se consignase la posibilidad de disponer antes de la profesión solemne de la herencia futura necesaria o *ab intestato* y que si había renunciado en favor del monasterio, se le devolviese justamente con la dote (c. 551 § 1) cuando por cualquier causa tuviera que abandonar la Religión.

El horario de las casas religiosas y la jornada laboral fue otro de los temas que se suscitaron en el Congreso. En cuanto a lo primero se insiste en la necesidad de una reforma sobre todo en institutos de vida activa para poner los actos de culto a horas más asequibles a los hombres del siglo XX, y en cuanto a lo segundo se quiere una dependencia y un mayor control de la jornada laboral del religioso para evitar, en algunos casos, el peligro de que el religioso no rinda lo que debe rendir en su trabajo, al no tener los estímulos externos v.g. un razonable control, confiándolo todo a motivos internos, que pueden fallar: a su buena voluntad a la ley interior de la caridad, al cumplimiento de la voluntad de Dios.

Oímos otras muchas atinadas y psicológicas observaciones en una interesante ponencia, sobre la reforma de muchos usos y costumbres, sobre la supresión de leyes y reglas fosilizadas para que no se multipliquen las dispensas con desprestigio de la ley; sobre la confederación de Congregaciones de Derecho Diocesano agrupándolas por afinidad de actividades o por finalidades estructurales; nos limitamos a anunciarlas, esperando la publicación de las actas del Congreso.

Sección sexta: Apostolado. No podía faltar esta sección para precisar conceptos y rectificar algunas afirmaciones no tan conformes al discurso que Pío XII dirigió a los religiosos el 8 de diciembre de 1950.

Se insistió mucho en la colaboración que debe reinar entre los religiosos de las diversas órdenes entre sí, entre éstos y las Parroquias en que radican las casas religiosas; entre los Superiores Mayores y los Ordinarios del lugar, en orden a una acción apostólica conjunta convergente que no esté expuesta a inútiles y dañosas rémoras por falta de acuerdo. No basta la subordinación jurídica, que aun los exentos tienen a los Obispos en lo relativo al apostolado externo con las almas; es necesaria una mayor colaboración *mutua* y coordinación en el Apostolado entre los dos cleros. Para que esto se realice y no se anulen esas fuerzas y no se esterilice ese apostolado, por falta de acuerdo, por pretexto de exclusividad en el trabajo o por una especie de intolerancia de la actividad, incluso valiosa, que otros desarrollan en el mismo campo del Señor, debe haber un contacto mayor y más frecuente que, partiendo de las Parroquias y casas religiosas (con reuniones periódicas para planear el programa general de Apostolado, concretar los puntos particulares, dividir y coordinar el trabajo), llegue hasta los órganos directores nacionales del Apostolado. Ya que «sabemos por amarga experiencia —dice Juan XXIII— que la dispersión de energías es un obstáculo considerable y peligroso para la misma libertad del ministerio y apostolado» (L'Osservatore Romano, 17 noviembre 1960).

Si queremos secundar las directrices pontificias se impone en el apostolado una colaboración mutua, mas íntima y con vistas a un resultado eficaz, a todo clero que trabaja en cada una de las diócesis, tanto el secular como el regular, cumpliendo gustosamente la voluntad y directrices del Obispo.

En orden a la mayor eficacia de esta cooperación y colaboración en el plano nacional, y con miras a informar y coordinar las relaciones y apostolado de ambos cleros, se preguntó en el Congreso si sería conveniente y útil que en la Comisión de Metropolitanos Españoles tuviese representación oficial para lo relativo al Apostolado, un miembro de los Institutos Religiosos, que podría ser el Presidente de la CONFER o algún Obispo que la representara.

Una sugerencia parecida se hizo con relación a la Comisión Episcopal de Enseñanza. Teniendo en cuenta que en España los religiosos son casi los únicos eclesiásticos que llevan la carga de la enseñanza de la juventud, y por lo tanto tienen más experiencia de los problemas reales que se presentan, sería útil y oportuno que en la citada Comisión Episcopal hubiera algún miembro religioso.

«En más de veinticinco naciones de todos los continentes —decía Pío XII, en 1957— existen hoy asociaciones de Superiores Mayores, religiosos y religiosas que, en unión estrecha con la Santa Sede y la Jerarquía eclesiástica de su país, se aplican a realizar en común las tareas de organización y de adaptación que requieren la amplitud y la complejidad del Apostolado actual.»

Recientemente se ha dado un paso más en esa misma línea de colaboración, y el ejemplo nos viene de la vecina Francia, donde se ha constituido una comisión mixta de Obispos y Superiores Mayores de Religiosos para estudiar conjuntamente los problemas del Apostolado actual y establecer prácticamente la coordinación de todas las actividades apostólicas.

La Comisión, con personalidad jurídica y carácter oficial, ha sido erigida de común acuerdo entre la asamblea de Cardenales y Obispos franceses y la Confederación de Superiores Mayores de Francia. Y consta de seis Obispos y otros tantos Superiores Mayores, que deliberan y planean conjuntamente y adoptan las decisiones oportunas.

Sección séptima. Salida de la Religión. — Esta sección, con muy pocos apartados, tuvo escasa colaboración a pesar de los serios problemas que se plantean en los casos de seperación del Instituto religioso. De hecho sólo hubo una sesión particular, en la que muy acertadamente y con competencia se dieron a conocer las nuevas formas de exclaustración: a) *ad interim*, b) *ad nutum*, c) *qualificata*, poco conocidas por haber sido introducidas en estos dos últimos lustros y no haberse ocupado de ellas las revistas científicas.

Con esta ocasión se expusieron con realismo y se estudiaron los problemas que plantean las salidas de los religiosos y la dificultad de encontrar Obispo benévolo.

Sección octava: Religiosos laicales y religiosas.—Fue un gran acierto de la Comisión organizadora del Congreso añadir esta sección, que no figuraba en el primer proyecto. Decimos que fue un acierto el incluirla por el gran número de religiosos laicales que ejercen el Apostolado en la Iglesia a través de las obras de misericordia espirituales y corporales y por la necesidad de rectificar algunas ideas divulgadas en los últimos tiempos que expresan menos estima del ideal del religioso laical y de su apostolado, no siempre valorado justamente por los hombres.

Por eso no nos sorprende que deseen un Documento oficial de la Santa Sede en el que se consigne la definición de la figura jurídico-canónica del religioso laical, el carácter público y oficial de su apostolado y su diferencia del de los simples laicos, poniendo de manifiesto el interés que tiene para la Iglesia la formación *cristiana* de la juventud.

De hecho en esta sección se trabajó muy bien y se estudiaron algunos de los problemas propios y característicos de las religiones laicales. Era imposible abordarlos todos, pues son muy variados y proceden de diversos campos, requiriéndose un estudio más reposado de todos ellos.

Ejerciendo un influjo tan grande en la Sociedad los colegios de religiosos laicales se requiere antes de nada atender a la formación del mismo religioso en el aspecto espiritual y en el técnico, de tal forma que la competencia técnica, no inferior a la de los profesores seglares, venga informada por un profundo espíritu sobrenatural.

Los Institutos laicales deben proporcionar a sus miembros una formación más completa que antes, pues los mismos seglares llevan una vida espiritual más intensa y aspiran a una formación religiosa y aun teológica más perfecta que la que tuvieron sus padres o abuelos.

Sorprende que habiendo erigido un Centro de Cultura Superior para las Religiosas, el «Regina Mundi», no exista ya para los Institutos laicales masculinos otro centro docente similar en el que algunos de sus miembros reciban una formación espiritual, científica, literaria y técnica dentro de una visión teológica de la vida y del mundo, y que otros cultivaran algo más una formación doctrinal en el campo teológico, para hacerse apóstoles más eficaces en su labor docente y para disponer de Hermanos idóneos para ser Superiores y maestros en las casas de formación. De esa forma podrán dar con más competencia la instrucción religiosa a sus alumnos, como es el deseo de la Santa Sede [5].

---

[5] Cf. Carta de Pío XII al Cardenal Valeri, Prefecto de la Sagrada Congregación de Religiosos (AAS 46 (1954) 202). Carta del Cardenal Valeri al Hno. Asistente de los Hermanos de las Escuelas Cristianas de 26 de enero de 1959 y el Sínodo Romano art. 317-318.

En el Congreso de Roma de 1950 se sugirió la idea de que algunos de los miembros de los Institutos seculares fueran destinados al Sacerdocio (como se hace en la Orden Hospitalaria de S. Juan de Dios) no para que sean capellanes, sin más misión que la de celebrar la Santa Misa, sino para poder atender más eficazmente a la dirección de los alumnos y a la formación de los miembros del propio Instituto.

* * *

Para que esta crónica fuera completa deberíamos hacer una alusión a la Memoria leída por el Secretario de la CONFER en una de las sesiones. Todos los asistentes quedaron admirados de la labor callada, pero activa y eficaz, que en los diversos campos ha realizado la CONFER en este trienio.

Es de desear que toda esa asombrosa actividad que pasa inadvertida para muchos se dé a conocer por medio de alguna publicación periódica. Se habló en el Congreso de una revista de la CONFER: suponemos se tratará de dar una nueva vida al Boletín de la CONFER, poco divulgado, fuera de las Curias provinciales, y que con un estilo ágil e informativo y con relativa frecuencia pudiera dar a conocer a todos los religiosos los trabajos de la CONFER, sus proyectos y aspiraciones, los documentos oficiales, etc., etc. Una publicación de este estilo uniría a las familias de las diversas religiones más que una revista científica dedicada a la investigación. Son varias las que ya existen con esta orientación y que forzosamente limitan su campo de acción a las religiones clericales. Entre las Congregaciones laicales, tanto masculinas como femeninas, están muy divulgadas la clásica revista de los PP. Dominicos «Vida sobrenatural», para todo lo referente a la parte ascética, y la benemérita de los PP. Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, «Vida religiosa», con una marcada proyección a la vertiente canónico-moral y a los documentos oficiales romanos que afectan a los Estados de Perfección, sin abandonar los problemas ascéticos, espirituales y litúrgicos que tienen su habitual sección en todos los números.

El Congreso se clausuró con una sesión solemne a la que asistió el señor Nuncio, quien después de haber dirigido la palabra a los Congresistas ofició en el solemne *Te Deum* y función eucarística.

JOSÉ BOZAL, S. J.

Facultad de Derecho Canónico.
Madrid, 30 abril 1961.

Necrología

DOM BUENAVENTURA UBACH (†)

Por el interés que tiene la labor científica llevada a cabo por el P. U. en el actual resurgir de los estudios bíblicos, redactamos la presente nota. La vida del benedictino de Montserrat fue dedicada casi exclusivamente a este noble trabajo; es la herencia que nos dejaba al entregar su alma al Criador a principios del año pasado [1].

Nacido en Barcelona el año 1879, recibió su primera instrucción en el colegio de los PP. Jesuitas. Ingresó en Montserrat el año 1894. Entre sus nueve hermanos, cuatro se consagraron también al Señor: dos en la abadía benedictina de Nueva Nursia (Australia) y otros dos en la Compañía de Jesús; uno de éstos fue el P. José Ubach († 1935), conocido moralista. Siguió los estudios en el monasterio. Muy pronto se distinguió por una inclinación preferente y una afición insólita por los estudios bíblicos y todo lo que con ellos se relaciona. El hecho es tanto más de admirar, cuanto que no había hallado para ello ningún precedente y ni siquiera un ambiente propicio: en España tan sólo habían aparecido los primeros tanteos a base de trabajos aislados y en número reducido [2]; y en su mismo ambiente monástico nada favorecía semejante inclinación, si exceptuamos algunas orientaciones que el joven estudiante pudiera haber recibido de uno de sus profesores, el mismo que después tenía que secundar sus deseos de ampliación de estudios. El joven monje, ordenado sacerdote en 1902, a falta de otros medios, empezó por su cuenta algún estudio especializado y con su audacia habitual, no exenta de temor, se puso en relación con algunos escrituristas mediante un intercambio epistolar referente a temas bíblicos, interesándose por sus problemas y por el movimiento que tan vastas proporciones debería alcanzar. Entre los primeros con quienes estableció contacto fue con el P. Lino Murillo, S. I. († 1932), del cual conservamos unas pocas cartas, interesantes en este sentido, de orientación al joven profesor.

---

[1] Por una biografía más completa y otros trabajos y estudios publicados por el P. U., véase: R. Díaz, *Dom Bonaventura Ubach*, en *Miscellanea Bibl. B. Ubach*, Montserrat, 1954-55, p. 1-14; Valentín S. Costa, *La Biblia de Montserrat*, en «Ciencia Tomista» LIX (1940) p. 286-291; G. M. Vosté, O. P. *Nella Comissione «de Re Biblica»*, en «Osservatore Romano». 5-6 agosto 1940; Primo Vannutelli, *La Bibbia spagnola dei Benedettini di Monserrato*, en «Osser. Rom.», 22 gennaio 1942.

[2] L. Arnaldich, O. F. M., *Los estudios bíblicos en España desde 1900 hasta 1955*, en Salmanticensis II (1955) p. 426ss. y 706ss.

En su monasterio enseña (1902-1906) Introducción Bíblica y lengua hebrea. Con el deseo de una más amplia formación y de un conocimiento directo de los países bíblicos obtiene permiso de sus superiores para trasladarse a Jerusalén y asiste durante cuatro cursos (1906-1910) a las clases de la Escuela Bíblica, fundada por el P. Lagrange. Da comienzo a sus viajes y, además de la Palestina, visita las regiones de Transjordania, Siria, la antigua Idumea y Egipto. Durante el verano de 1909 permanece en la universidad de los PP. Jesuitas de Beiruth, entregado exclusivamente al estudio del árabe literario. Realiza al año siguiente su primera excursión al monte Sinaí (abril-mayo 1910) y, a su retorno a Montserrat (julio-septiembre), pasa por el Asia Menor, Grecia y Creta. Durante tres cursos (1910-1913) reanuda en su monasterio la enseñanza de lenguas orientales. Expone en este tiempo las primeras colecciones, que serán el comienzo del Museo Bíblico (inaugurado el 27 de abril de 1911), y redacta su primer libro, *El Sinaí* (1913, 1.ª ed.; 1955, 2.ª ed.), fruto de un viaje de estudio siguiendo las huellas del pueblo de Israel durante el éxodo.

De la cátedra de Montserrat pasa a la del colegio internacional benedictino de San Anselmo de Roma (1913-1923), donde enseña lenguas orientales. Las lecciones de hebreo le dieron ocasión de redactar una gramática, *Legisne Toram?* (1918-19, 1.ª ed.; 1926, 2.ª ed., y 1947, 3.ª ed. del 1.er vol.), en dos volúmenes, con ejercicios y vocabulario. Esta gramática se difundió en gran número de institutos y seminarios y fue la que llevó el nombre del P. U. por el mundo científico eclesiástico. Durante su permanencia en Roma tuvo parte importante en la dirección del Colegio benedictino especialmente en los días luctuosos de la primera guerra europea. Dio en el Instituto Oriental dos cursos (1918-1920) de lengua siríaca; aun hoy es recordado con especial veneración entre los fundadores de aquel centro docente. La sagrada Congregación «pro Ecclesia Orientali» le confió algunos trabajos relativos a los libros litúrgicos del rito siríaco y le pidió su *votum* al tratar de la cuestión de los disidentes.

En el curso 1922-23, autorizado para suspender las lecciones en el Ateneo romano, se traslada a Oriente y obtiene la facultad de celebrar la liturgia siríaca. Reside en Bagdad, centro de sus excursiones por el Irak y el Irán. Son unos meses de gran aprovechamiento para todo lo que se refiere al conocimiento de la lengua, formación del archivo fotográfico de ilustración bíblica, adquisición de objetos para su Museo y conocimiento de las costumbres.

Terminado en Roma el curso 1923-24, la vida del P. U. recibió definitivamente una nueva orientación. El monasterio de Montserrat emprendió la obra de versión y comentario de la Biblia, de la cual él debía ser su director y su más eficaz colaborador. Desde octubre de 1924 fija su residencia en Jerusalén. Salvo algunos cortos viajes a Europa, esta estancia en tierras bíblicas se prolongó hasta febrero de 1951. En estos veinticinco años dedica sus trabajos y afanes casi exclusivamente a la obra de *La Biblia*. Para ella propone una traducción literal, en el máximo grado posible de fidelidad. Las introducciones y notas harán asequible el sentido del texto y darán el resultado de las últimas investigaciones, sin entrar en largas disquisiciones, ya que la obra debe buscar la utilidad espiritual de los lectores. Él mismo se encarga de los libros legales e históricos, y también de los Salmos, su libro preferido. La

publicación de los volúmenes en 4.º sigue este orden: *Gènesi* (1926; 1928, 2.ª ed.; versión castellana, 1940); *Èxode-Levític* (1927); *Nombres-Deuteronomi* (1928); *Psalms* (2 vol. 1932); *I-II Samuel* (1952); *Josuè-Jutges-Rut* (1953); *I-II Reis* (1957); *I-II Paralipòmens-Esdras-Nehemias* (1958). Además publicó en la serie ilustrativa un nuevo comentario gráfico al Pentateuco: *Gènesi* (1929); *Èxode-Levític* (1934); y, más tarde, *Nombres-Deuteronomi* (1954). Estos volúmenes llamaron entonces la atención y fueron calificados de verdadera novedad científica. El fin que en ellos se buscaba era ilustrar todos los pasajes de la Biblia que se prestaran a ello. Para completar un comentario *literal*, nada más a propósito que un comentario gráfico, una ilustración *literal* en sus aspectos geográfico, arqueológico y folklórico. El P. U. impresionó y recogió personalmente a este fin unas 5.000 fotografías para la ilustración de los libros sagrados que él había comentado. Deja preparados algunos volúmenes, tarea a la cual se había consagrado los últimos años de estancia en Oriente.

Conocedor al detalle de casi todo el *orbis biblicus*, en especial de Palestina, siente por ella una atracción imposible de describir. Se comprenderá cuánto debió sufrir el P. U. en los últimos años de su permanencia en la tierra de Jesús, años que coincidieron con las recientes convulsiones de este país tan castigado en el decurso de toda su historia, al contemplar los conflictos políticos y la división arbitraria de la Tierra Santa. Así presencia con dolor la desaparición de recuerdos bíblicos y se siente invadido por la añoranza de aquella libertad de movimiento en todas direcciones que había vivido durante más de veinticinco años. En una ocasión lo comentan con el P. Andrés Fernández; no pueden comprender cómo se ha llegado a tales extremos. El antiguo Rector del Instituto Bíblico, gran conocedor también de Palestina, exclama después de unos lamentos que debía compartir con el P. U.: «¡Felices tiempos antiguos de santa libertad!» En febrero de 1951 el P. U. sale definitivamente de Jerusalén —había residido durante el conflicto árabe-judío largas temporadas en el Líbano— con un gran bagaje de originales a punto de imprenta, el archivo fotográfico, ficheros, objetos para el Museo, etc. En Montserrat instala su *Scriptorium Biblicum*, donde se dedica, incansable, hasta tres semanas antes de su muerte, a la revisión de sus obras, redacción de otros trabajos y sobre todo a la lectura de cuanto dice relación con el movimiento bíblico. Algunos monjes obtienen el permiso de celebrar el rito siríaco y con él comparten la belleza de su liturgia. Desde el año 1940 era Consultor de la Comisión Bíblica de Roma.

La enfermedad que durante años había soportado nuestro venerable Padre con ejemplar paciencia se recrudece en las primeras semanas de febrero de 1960, y muere santamente el día 19 de aquel mismo mes.

Fidelidad a Dios, a los hombres, obediente a la Sede romana, devoto de la Tierra Santa, monje observante, lleno de caridad, padre venerable, deja junto con su importante contributo a los estudios bíblicos la buena memoria de su humildad y de su bondad, recuerdos duraderos en el espíritu de todos aquellos que tuvieron la suerte de convivir o de acercarse a él.

R. Díaz-Carbonell, O. S. B.

Montserrat.

P. PABLO GALTIER, S. J.

Cuando estaba próximo a terminar el mes de enero de este año de 1961, entregaba su alma a Dios el P. PABLO GALTIER, S. J. en Roma, a los 89 años, en la enfermería de la Universidad Gregoriana, después de pasar casi tres años en ella. Francés de nación, había nacido en 1872, y a muy temprana edad entró en la Compañía de Jesús, en la provincia de Toulouse. Hizo sus estudios en el Colegio de Enghien de su Provincia, y fue enviado a París a perfeccionarse en sus conocimientos históricos relacionados con la Teología. Conocidos son sus artículos que publicó en el Diccionario de la Teología de Vacant, que alternaba con su labor de cátedra, que le hicieron célebre para ser llamado a sus 68 años a regentar su cátedra en la Universidad Gregoriana, en 1939, cátedra que ocupó con tanto lucimiento quince años, si bien tuvo que interrumpirla por la guerra.

Cultivó con gran provecho la teología positiva llevado de gran afición al estudio de la patrística. Sus tratados principales fueron los de la Santísima Trinidad, del Verbo encarnado y de la Penitencia, especialmente este último por sus conocimientos de la Iglesia primitiva. De varios tratados alcanzó diversas ediciones, sobre todo de éste, materia que había comenzado a tratar en el vol. LIV de «Analecta Gregoriana»: *Aux origines du Sacrement de Pénitence* (1951). Ultimamente con todo se había especializado en las cuestiones cristológicas, ya que había comenzado a tratarlas en 1926 en su libro *De Incarnatione et Redemptione,* al que siguieron otros sobre la causa de la Incarnación y la unidad de Cristo. Del año en que llegó a la Universidad Gregoriana fue su libro famoso: *L'Unité du Christ: être, personne, conscience,* que tanta controversia excitó, sobre todo con Mons. Pedro Parente, hoy día asesor del Santo Oficio y arzobispo titular de Tolemaida. Gran agudeza y erudición mostró en su estudio de la conciencia humana de Cristo, en que relucían sus profundos conocimientos de la Patrística. Descanse en par el P. G., que juntaba a su austeridad la afabilidad, y ha dejado fama de ser uno de los más insignes teólogos de nuestro tiempo.

M. Q.

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES:

BRUFAU PRATS, JAIME, *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder.* (Acta Salmanticensia, *Derecho,* t. IV, n. 3).—Universidad de (Salamanca, 1960) XVIII-250 + 1 lám.

NOLASCO, RODOLFO LUIS, *La Iglesia visible misterio de Cristo. Miembros y excluidos.* Universidad Católica Argentina. Facultad teológica Bonaerense.—Edit. Bonum, Maipú, 859 (Buenos Aires, 1961) 128.

CASTELLI, ENRICO, Direttore dell'Istituto di studi filosofici, *Il problema della demitizzazione:* Archivio di Filosofia, organo dell'Istituto di studi filosofici (Università di Roma). Anno 1961, n. 1 e 2.—CEDAM. Casa Editrice Dott. Antonio Milani (Padova, 1961) 334.

TURRADO, ARGIMIRO, O. E. S. A., *Un libro reciente de E. Gutwenger acerca de la Psicología de Cristo:* Augustinianum 1 (1961) 136-145.—Collegium Internationale Augustinianum, Via S. Uffizio, 25, Roma (640).

TORRES ISMAEL, C. M. F., *El Corazón de María en los misterios del Rosario.* Ed. Coculsa (Madrid, 1961) 113.

* De la EDIT. CATOLICA, S. A., Mateo Inurria, 15, Apartado 466, Madrid (16):

ROYO MARÍN, ANTONIO, O. P., *Teología moral para seglares.* I. *Moral fundamental y especial,* 2.ª ed.—B. A. C. (Madrid, 1961) XV-823.

RIAZA MORALES, JOSÉ M.ª, S. I., *Ciencia moderna y filosofía. Introducción físicoquímica y matemática,* 2.ª ed.—B. A. C. (Madrid, 1961) XX-677 + láminas XVI.

KÓNIG, FRANZ, CARD., *Cristo y las Religiones de la tierra. Manual de historia de la religión,* por veinticuatro especialistas bajo la direc. del ... II. *Religiones de los pueblos y de las culturas de la antigüedad.* Trad. de la 2.ª ed. alemana por Ramón Valdés del Toro.—B. A. C. (Madrid, 1961) 729.

MONTERO MORENO, ANTONIO, *Historia de la persecución en España, 1936-1939.*—B. A. C. (Madrid, 1961) XL-883.

---

1 De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

MORIONES, FRANCISCUS, O. R. S. A., S. T. L., *Enchiridion Theologicum Sancti Augustini, quod paravit et notis auxit...*—B. A. C. (Matriti, 1961) XXXI-743.

* De la EDIT. «RELIGION Y CULTURA», Columela, 12 Madrid:

GARCÍA, FÉLIX, O. S. A., *Al paso del Señor.* (Col. «Llamada de Dios», 11).—(Madrid, 1961) 277.

* Del REAL MONASTERIO DE EL ESCORIAL, El Escorial (Madrid):

GARCÍA DE LA FUENTE, OLEGARIO, O. S. A., *Los dioses y el pecado en Babilonia.* (Biblioteca «La Ciudad de Dios, 6).—(El Escorial, 1961) 212.

* De la EDIT. HERDER, Avda. José Antonio, 591, Barcelona:

BÁNK, JOSEPH, *Connubia canonica.*—Edit. Herder (Romae, 1959) XVI-600.

* De la EDIT. CASULLERAS, Vía Layetana, 85, Barcelona:

ROIG GIRONELLA, S. I., *Dios llama a tu alma. Camino del Espíritu según los Ejercicios Espirituales de San Ignacio.*—(Barcelona, 1961) 300.

* De la EDIT. LITURGICA ESPAÑOLA, S. A. Avd. José Antonio, 581, Barcelona:

BIRNGRUBER, SYLVESTER, *Teología dogmática para seglares. Dios en el hombre.* Trad. del alemán por Francisco Navarro, Pbro.—(Barcelona, 1960) XII-451.

BERTOLINI, PIERO, *Educación y escutismo.* Premio «Città di Bologna 1956». Trad. de Oriol Martorell.—(Barcelona, 1960) XXVI-389.

* De la EDIT. «SAL TERRAE». Guevara, 20, Apart. 77, Santander:

CARPENTIER, RENÉ, S. J., *Vida y estados de perfección. Documentos pontificios del reinado de Pío XII,* agrupados y comentados por ... Trad. y adaptación española por Jesús Martínez Cajal, S. J.—(Santander, 1961). 410.

FERNÁNDEZ REGATILLO, EDUARDUS, S. I., *Ius Sacramentarium,* Editio tertia. (Bibliotheca Comillensis).—(Santander, 1960) XI-963.

MUÑOZ, JESÚS, S. J., *Psychologia philosophica.* (Cursus philosophicus Comillensis, cum disciplinis adnexis).—(Santander, 1961) XXIV-437.

* De la EDIT. GOMEZ, Pl. del Castillo, 28, Apartado 86, Pamplona:

TOURNIER, PAUL, DR., *Biblia y medicina.* Vers. española del Dr. Federico Soto Yárritu. Prólogo de J. López Ibor.—(Pamplona, 1961) 272.

* De la EDIT. EL SIGLO DE LAS MISIONES, Apartado 211, Bilbao:

PÉREZ REMÓN, JOAQUÍN, S. J., *Aguabendita del Ganges. Reflejos de espiritualidad hindú.* Colec. Misionológica.—(Bilbao, 1961) 206.

* De la EDIT. JUS, Plaza de Abasolo, 14, México, 3, D. F.:

Maternidad (La) espiritual de María. Conferencias leídas en los Congresos Mariológicos 7-12 octubre 1957 y 9-12 octubre 1960. (Comisión nacional pro definición dogmática de la Maternidad espiritual de María).—(México, 1961) LII-488.

* De la EDIT. DESCLÉE DE BROUWER, 22 Quai au Bois, Bruges, Bélgica:

DE FRAINE, J., S. J., *La Bible et l'origine de l'homme.* (Museum Lessianum, sect. biblique, 3).—(Bruges, 1961) 127.

* De la OEUVRE DES TRACTS, 184, rue Washington, Bruxelles:

GODIN, A., S. J,. *Guide à l'usage du clergé pour discerner les troubles mentaux.*—(Bruxelles, 1961) 40.

* De la EDIT. BLOUD ET GAY, 8, rue Garancière, París:

DUPRIEZ, BERNARD, *Fénelon et la Bible. Les origines du mysticisme fénolonien.* (Travaux de l'Institut catholique de Paris, 8).—(París, 1961) 231.

* De la EDIT. LETHIELLEUX, rue Cassette, 10, París:

THOMAS, JOSEPH, S. J., *L'apostolat du militant d'Action Catholique.* (Col. «Théologie, pastorale et spiritualité. Recherces et Synthèses». Ser. *documents,* 2).—(París, 1961) 16.

* De EDITIONS DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA, Canadá:

Marie, l'Eglise et la Rédemption. Journées d'Études. Lourdes, 11-12 septembre 1958. Société Canadienne d'études Mariales.—(Ottawa, 1961) VIII-273.

* De UNIVERSITY OF NOTRE DAME PRESS, Indiana, U. S. A.:

O'CONNOR, EDWARD D., C. S. C., *Faith in the Synoptic Gospels. A problem in the correlation of Scripture and Theology.*—(Indiana, 1961) XX-164.

* De GRAIL PUBLICATIONS ST. MEINRAD ARCHABBEY, Indiana, U. S. A.:

CODY, AELRED, O. S. B., *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews. The Achievement of Salvation in the Epistle's Prespectives.*—(St. Meinrad, Indiana, 1960) XIII-227.

* De THE NEWMAN PRESS, Westminster, Maryland, U. S. A.:

GLANZMAN, GEORGE, S. J.—FITZMYER, JOSEPH A., S. J., *An Introductory Bibliography for Study of Scripture.* (Woodstock Papers, n. 5). — (Westminster, Maryland, 1961) XIX-135.

* De la FACULTAS THEOLOGICA, O. C. D., Piazza S. Pancrazio 5A, Roma:

ROBERTUS A S. TERESIA A IESU INFANTE, O. C. D., *De inhabitatione SS. Trinitatis. Doctrina S. Thomae in scripto super Sententiis.*—(Roma, 1961) XL-328.

* De la PONT. UNIVERSITÀ GREGORIANA, Piazza della Pilotta, 4, Roma:

PIRRI, PIETRO, S. J., *Pío IX e Vittorio Emmanuele II dal loro carteggio privato. La questione Romana: 1864-1870,* parte I (*Testo*), parte II (*I Documenti*). (Miscellanea Historiae Pontificiae, tt. XXIV-XXV).—(Roma, 1961) XII-336; 465.

* De la ED. PRESBYTERIUM, Via Giustiniani, 15, Roma:

SPIAZZI, RAIMONDO, O. P., *Piccola teologia della carità.* (Quaderni del clero, 30).—(Roma, 1961) 157.

MAGGIOLO, MARIANO, O. P., *La vocazione religiosa secondo S. Tommaso.* (Quaderni del clero, 31).—(Roma, 1961) 67.

* De EDIZIONI ROMANAE MAME, Via S. Giovanna d'Arco, 3, Roma:

BONAVENTURA D'ARENZANO, O. F. M. CAP., *L'Apostolato femmenile alle origini del cristianismo:* Orientamenti Pastorali 9 (1961) 51-60.

* De la PONT. UNIVERSITA LATERANENSE, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4, Roma:

VACCARI, A., S. J., *Il genere letterario del libro di Giona in recenti publicazioni:* Divinitas 5 (1961) 28.

* De FERNAND AUBIER, EDIT., Editions Montaigne, 13, quai Conti, Paris:

MOREL, GEORGES, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix,* III. *Symbolique. (Théologie.* Etudes publiées sous la direction de la Faculté de théologie, S. J. de Lyon-Forvière, 47).—(Paris, 1961) 193.

* De la VERLAG HERDER, Freiburg im Breisgau:

FREDE, HERMANN JOSEF, *Pelagius der irische Paulus-text Sedulius Scottus. (Vetus Latina.* Die reste der altlateinischen Bibel, nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. *Aus der Geschichte der lateinischen Bibel,* 3).—(Freiburg, 1961) 165.

* De la EDIT. «PADRE SUAREZ», S. I., Calle de Boteros, 1, Granada:

PEINADO, MIGUEL, *Catequesis del misterio cristiano.*—(Granada, 1961) 327.

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*José Sagüés, S. I.,* de la Facultad de Oña (Burgos).—*Joaquín Salaverri, S. I.,* de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*Juan Leal, S. I.,* de la Facultad de Granada.—*José M.ª Dalmau, S. I.,* de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1961 SON:

España	119	ptas.
Extranjero	3,75	dólares
Número suelto	35	ptas.
Número atrasado	40	»

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: EDICIONES FAX.—Zurbano, 80.—Apartado 8001.—Madrid (3).